المنظمة العربية للترجمة

مجموعة من الباحثين

بإشراف
مايكل باين

قاموس النظرية الثقافية والنقدية

(الجزء الأول)

ترجمة

هيثم غالب الناهي

بالتعاون مع

مصطفى حجازي　　　محمد بدوي

مراجعة

المنظمة العربية للترجمة

قاموس النظرية الثقافية والنقدية

(الجزء الأول)


تليجرام
هنا سور الازبكية
غواص في بحر الكتب
باحثون
محمد خطاب

الفهرسة أثناء النشر - إعداد المنظمة العربية للترجمة
باين، مايكل
قاموس النظرية الثقافية والنقدية (الجزء الأول)/ مايكل باين ومجموعة من الباحثين؛ ترجمة هيثم غالب الناهي بالتعاون مع مصطفى حجازي ومحمد بدوي؛ مراجعة المنظمة العربية للترجمة.
625 ص. - (علوم اللغة والمعاجم)
ISBN 978-614-433-106-4
1. المعاجم. 2. الثقافة. أ. العنوان. ب. الناهي، هيثم غالب. (مترجم). ج. حجازي، مصطفى (مترجم). د. بدوي، محمد (مترجم). هـ. المنظمة العربية للترجمة (مراجع). و. السلسلة.
400

Payne, Michael et al.
A Dictionary of Cultural and Critical Theory (Part 1)



بناية «شاتيلا وقهوجي»، شارع ليون، ص. ب: 113-5996
الحمراء - بيروت 2090 1103- لبنان
هاتف: / (9611) 753024 - 753031 فاكس: (9611) 753032
e-mail: info@aot.org.lb - Web Site: http://www.aot.org.lb
e-mail: aotarab@gmail.com

الطبعة الأولى: بيروت، آب (أغسطس) 2020

المحتويات

مقدّمة المترجم

هناك الكثير من التعابير والتعاريف التي اتّسمت بواقعها المعرفي لتعريف النظرية، ولربما منذُ زمن أرسطو وما قبله وبعده، إلا أن الكُلّ متفق على أن النظرية تعني التعبير عن الدلالة الفلسفية التي تحتمل في مخاضها التكميلي والتأملي المناقشة والتحليل واستنباط القانون العام منها. فهي قد تكون واقعاً فكرياً مفروضاً علينا نشأ مع تطوّر الفكر التحليلي عند الآكاديين (أول أمبراطورية بشرية أسست على أساس دولة المدينة وتطورها لدولة الدولة في منطقة الدلتا (Mesopotamia) التي كانت عاصمتها العراق الحالي). ففي حينه لم تكن النظرية بمثل هذا المعنى، بقدر ما كانت تعتبر محصلة استنتاجية لمعرفة ما يجهله العقل البشري. ومن هنا أخذ مفهوم النظرية عند الفلاسفة اليونانيين الذين اعتبروها تطوّراً للفكر التحليلي والبحث عن نهايات الأشياء بنتائجها لتطوير أبعاد الفكر البشري، وربط المسلّمات لاستخلاص نظرية تؤسس على ذاتها التعبيرية قوانين تتبع، سواء كانت طبيعية تحلل مسار الكون والمحيط، أو إلزامية لترتيب واقع التعامل ما بين البشر ومحيطهم. ويبدو أنه كنتيجة للتعامل البشري مع واقع الفيزياء والعناصر العلمية الأساسية التي لا تقبل الخطأ، أو نصفه، بل بكل ما هو صحيح وصالح، دأب العلماء على إظهار النظرية العلمية البحتة التي قد لا نجد لها هذا الاهتمام في يومنا هذا بسبب استنفادها. وعليه، لا نخفي شيئاً إذا قلنا إن النظرية ومفاهيمها ومسلماتها العلمية قد اتسقت في مسارها مع استخدامات العلوم الإنسانية والفلسفية والاجتماعية والأدبية الأخرى وغيرها من العلوم. فعلى سبيل المثال، لا الحصر، نجد أن الإبداع اللغوي ونسجه في تحليل النصوص واستقراء المشاعر الفكرية عند الكاتب من خلال معانيه الرمزية، لم يكن خارج إطار النظرية ومفهومها العلمي. إلا أن

مسلمات الأولى تختلف عن مسلمات أسس النظرية اللغوية ومداخلها التخصصية، فحين يكون عنصر بناء نظرية فيزيائية يتماثل ويتناغم بين الضغط والحرارة، والمساحة والعرض والارتفاع... إلخ، نجد أن النظرية النقدية الأدبية تتراقص عناصر مسلماتها مع الكلمات النصية من ناحية الجمالية والتصويرية والإبداعية في اختيار الكلام ومردوداته، والأسلوبية التي تجعل من نظرياتها سُبلاً لإضافة لون جديد من المعلوماتية والمعرفية إلى هذا الكون، لا أن تكون تابعة متبوعة بما كان يتبع بالتتابع. ولعل كذا الأمر يصب في علم الاجتماع ونظرياته وعلم النفس ونظرياته... إلخ، كلها تدور في فلك الكون إلا أنها تتبع مسار التحليل الفكري القابل للتطوير والنقاش.

نحن هنا أمام منعطفين نظريين هما الثقافة والنقد، ويبدو أن الحقبة والظهور والتزامن والتطور جعل كلاهما يسير في المسار الزمني نفسه، ليخترقا وحدة التفكير الذهني الإنساني ويشكل كلاهما وجوداً معرفياً استخدمه الإنسان للعصف بذاكرته وتطوير حياته. وهنا لا نقصد الحياة المادية بقدر ما نقصد الوعي الفكري لبناء مجتمع يفهم محيطه البيئي من خلال تحليل البُنى الفكرية المحيطة. على أية حال، لعلنا نخوض في النظرية الثقافية أولاً التي هي أوسع وأشمل. فقبل أن تكون نظرية ولها خصوصية وتفرعات متعددة، كانت مسلماتها الاجتماعية ذات العلاقة بالبشرية قد انبثقت مع حركة التنوير، وعلى الرغم من عدم اكتمالها، إلا أن هذه الحقبة تعتبر انطلاقة لجمع المعايير الذاتية المجتمعية ذات العلاقة بالعقل الإنساني. إنها مرحلة تأسيس لجعل الفكر الإنساني الأوروبي ينظر إلى محيطه ويجمع مسلمات التكوين ويستخدمها لخلق نظرية يمكن من خلالها استخدام ملموساتها المادية (قوانينها) لتسيير حالة الفوضى نحو حالة الاستقرار والمنظومية (نسبة إلى النظام). هذه المرحلة تخللها بروز وهبوط، ومع الاختلافات التي وصلتنا ما بين مدرسة وأخرى ومذهب سياسي وفكري وآخر وغيرها، إلا أن حالة التدوين جعلت من الأجيال التي عاصرت النهضة الأوروبية بإمكانه إعادة فهم الحركات الثقافية واستخلاص المفاهيم غير المثبتة والعمل على إعادة إنضاجها وإنتاجها. ولعل إعادة الإنتاج والإنضاج هي التي دفعتهم لاستلهام الفلسفة الإغريقية، وما وصلهم من كتب علمية وثقافية مترجمة في الشعر والأدب والفلسفة واللاهوت. ولعل هضم هذه العلوم دفعهم لإنتاج علوم جديدة، على سبيل المثال لم يكن هناك ما يسمّى بعلم النفس قبيل منتصف القرن التاسع عشر الميلادي، رغم وجود بدايات لوضع أسسه. وهنا نقصد عدم اكتمال النظرية ونضجها لاستخدامها كقانون. كما أنه لم تكن هناك نظريات لعلم الاجتماع والسيمياء والجمال وحتّى السياسة والعلاقات الدولية، إلا بعد إعادة ترتيب الأشياء وتوزيع المسلّمات حسب اختصاصيتها واستخدام

كلّ نظرية بديهياتها القبلية والواقعية الراهنة لرسم ملامح التطور التحليلي الفكري البشري، والانطلاق من خلالها لوضع النظرية. وبهذا يبدو لنا أن النظرية الثقافية قد لعبت دوراً مهماً في خلق نظريات عديدة لها دورها في تطوير حركة المجتمع والفكر. إذن فالثقافة لا يمكن وصفها بالنظرية، بل هي حاضنة لمجمل النظريات المؤسسة لواقع يكوّن فيه الفكر والفلسفة سياقاً ذاتياً لتأسيس نظريات عديدة تجتمع في الثقافة. فهي كالفلسفة عند الإغريق خانة تحمل كلّ المسلّمات والمزايا العلمية انفصلت بعلوم لها نظرياتها عندما اكتملت حلقات ملهماتها، وعندما كانت ناقصة كانت تلوذ بعدم فنائها داخل حضن الفلسفة. وإن أردنا إنصاف الفلسفة، يمكننا القول إنه إذا ما أردنا إعادة تنظيم أية نظرية وفق مسلمات جديدة أو إضافية فلا بدّ من أن نعيد العلم ونظريته للفلسفة لتعمل على تفكيكها وإعادة البديهيات داخلها لتعيد إنتاجها ومن ثمّ تجمعها وتخرج بنظرية جديدة. وهذا الحاصل فعلا ولكن من دون الالتفات لما يحدث داخل الفلسفة التكوينية لنظريات العلوم الأخرى. وعليه فإن النظرية الثقافية وما يتعلق فيها من نظريات مجتمعة تولّد حالة جديدة تتفكك لتتجمع وتنضج بمسلمات قبلية وراهنة جديدة داخل حاضنتها.

الحال مع النظرية النقدية يتجه برأينا لاعتبارها جزءاً من الثقافية، والنقدية بحدّ ذاتها لم تكن حركة تطورها قصيرة الأمد مثل النظريات المعلوماتية الإلكترونية الراهنة، بل مرة بحركة تطور تاريخي. ولا بدّ من أن تكون حركة التطور التاريخي ذات علاقة بالمحيط والإنسان والفكر لتنعكس على أداء الفلاسفة والمفكرين. ونحن هنا نتفق حقيقة مع الرأي القائل، بأنّ الحركة التاريخية قد وفرت الأرضية لنضوج النظرية النقدية ولكن حركتها الأدائية لم تكتمل إلا حديثاً. فهي لا يمكن أن تكون منفصلة عن واقعها البيئي التكويني ذي التأثير على حركة الفكر البشري وتشييء الأشياء. فعلى سبيل المثال، لم يتطور الفكر الفلسفي الإغريقي من دون الاهتمام بالنقد والنقد المباشر ما بين الفلاسفة. وهنا النقد عندهم لا يعني تكذيب الآراء بقدر ما يعني معالجة القضية بقضايا أخرى أنتجت تطوّراً نقدياً أمسى نظرية. وعلى العكس من ذلك لربما يكون النقد تجسيداً للادعاء بنظرية ما، فهناك العديد من النظريات التي خططها أفلاطون ونقدها سلباً أرسطو فولّدت نظريات جديدة التي منها النظرية الجمالية، وهناك العديد من النظريات الصادرة عن أفلاطون جسّدها إيجابياً أرسطو فرسمت ملامحها المسلّمات المضافة بالنقد إيجاباً والتي منها المحاكاة عند أفلاطون. من هنا يمكن القول إن النظرية النقدية لا علاقة لها بالأدب فحسب، بل هي حالة تستوحي تطور الفعل الذاتي للفكر والنظرية من خلال الشخوص الثابتة المبرهنة أو التي تحتاج إلى برهان لإثبات صحة أو خطأ فكرة أو فلسفة أو مفهوم ما. وهنا لا يمكن أن نخفي أن النقد في العصر الحديث قد لاقى

رواجاً كبيراً في بداياته، كنتيجة أو محصلة نهائية لتعدد المدارس والمذاهب سواء كانت فكرية أم فلسفية أو أدبية. لذا فإن التعريف الحديث للنظرية النقدية يأخذ مجالاً أوسع مما نعتقد بأنّه أدبي ولغوي فحسب، فتعريفه يتسم بالقول: هو نهج فلسفي للثقافة، وخصوصاً في الأدب، تُرى فيه القوى والهياكل الاجتماعية والتاريخية والعقائدية التي تنتجها وتُعيقها. فعلى الرغم من أن هناك اتجاهَيْن يقولان إن النظرية النقدية ذات معنيَيْن، الأوّل نشأ وترعرع في علم الاجتماع والفلسفة والسياسة، والثاني نشأ وترعرع في الدراسات الأدبية والنظرية اللغوية والأدبية، إلا أن كلاهما برأينا استخدما العناصر والمسلّمات الأساسية نفسها التي تجعل من المعنيين نظرية نقدية، مع الاحتفاظ بالاعتبارات الاختصاصية. وهنا لا نريد أن نبخس حقّ الاختصاص، ولعلنا نتعمق شيئاً ليس بالكثير لمعرفة عمق المعنيين، لا لأمرٍ ما، ولكن لحاجة في نفس يعقوب أسرّها لنفسه. ففي علم الاجتماع والفلسفة السياسية، يتخذ مصطلح «النظرية النقدية» (أو «النظرية النقدية الاجتماعية»)[1] صفاً لفلسفة المحافظين الجدد الماركسية المتبناة من قبل مدرسة فرانكفورت، التي تمّ تطويرها في ألمانيا في ثلاثينيّات القرن العشرين. وكان رائد هذا المنحى والمدرسة، منظّر فرانكفورت ماكس هوركهايمر (Max Horkheimer)، الذي وصف النظرية بالبالغة الأهمية من حيث أنها تسعى «لتحرير البشر من ظروف استعبادهم»[2]. وضمن هذا السياق، لفت منظّرو مدرسة فرانكفورت الانتباه إلى نقد كارل ماركس وسيغموند فرويد. وقبل الخوض في معنى النظرية النقدية في كلا الجانبين لا بدّ أن نشير، إن كلا معنيَيْ النظرية النقدية مأخوذ عن التقليد الفكري المرتبط بمعنى «النقد» (Critique)، و«النقدية» (Criticism). كما أنَّ كلا المعنيين مشتق في الأصل من اليونانية بمعنى «الحكم» (Judgment) أو «التمييز» (Discernment). ولكن مع هذا، فإن النقدية بشكلها الحالي تعود إلى القرن الثامن عشر الميلادي، حتّى ولو اعتبرنا أن المساعي الفكرية مستقلة تماماً عند العلماء وبشكل متزايد، إذ إنها تسبب تداخلاً في نهاية المطاف ما بين المعنيَيْن.

إذن المعنى الأوّل للنظرية النقدية من النواحي الفلسفية والفكرية والسياسية كما نوّه إليه هوركهايمر، يجعلنا نرى النظرية النقدية من منظار آخر. بالطبع ضمن عوارض ومفاعيل مدرسة فرانكفورت الرائدة ضمن هذا الإطار، نجد يورغن هابرماس (Jürgen Habermas)

---

(1) "Critical theory," in: Anthony Elliott, ed., *The Routledge Companion to Social Theory* (London: Routledge, 2009).

(2) Max Horkheimer, *Critical Theory Selected Essays* (New York: Continuum Pub., 1982), pp. 244.

قد عرّف مفاعيلها في كتابه الموسوم **المعرفة والاهتمامات البشرية** (*Knowledge and Human Interests*)، بالقول «إن استخدام التمييز في النظرية النقدية المعرفية في الدراسات الأدبية، هو في نهاية المطاف شكل من أشكال التأويل»[3]. هابرماس هنا يعني، استخدام المعرفة عن طريق التفسير لفهم معنى النصوص الإنسانية وعباراتها، بما في ذلك رمزية تفسير النصوص التي بذاتها هي تفاسير لنصوص أخرى. وهو بهذا قد أخرج المنطوق المتخصّص للنقد والنقدية من جانبه، وأحاله إلى العرف المعرفي الفلسفي ليأخذ مكانة غير المكانة النقدية المرتبطة بما ورد من القرن الثامن عشر الميلادي. وعليه، فإن النظرية النقدية الاجتماعية بالمقابل، هي في اعتقادنا ما أراد هابرماس قوله: «شكل من أشكال المعرفة لانعكاس الذات التي تشمل كلاً من الفهم والتفسير النظري الهادفَيْن للحدّ من الوقوع في فخّ أنظمة الهيمنة أو التبعية». ومن هذا المنظور نجد أن الكثير من النظريات النقدية الأدبية تركز على التفسير والشرح، بدلاً من التركيز على التحوّل الاجتماعي. وهو ما يعطينا فهماً جديداً حول مدرسة فرانكفورت النقدية التي برأينا أنها اعتمدت النظرية الوضعية والتقليدية بدلاً من نقدية كَنْتْ والإحساس بالطبقية عند ماركس. ويبدو أن هذا المنظور النقدي عند هابرماس وزملائه نابعٌ من حقيقة مفادها أن النظرية النقدية في الأدب والعلوم الإنسانية بشكل عام، لا تنطوي بالضرورة على بعد معياري، في حين أن النظرية النقدية الاجتماعية تعمل ضمن سياق فإما أن تكون تكوينية من خلال نقد المجتمع باستخدام بعض النظريات العامة للقيم والمعايير، وإما من خلال توجيه النقد للقيم الخاصة التي يتبناها المجتمع.
لا بدّ أن أكتفي بهذا القدر من التعريف دون الخوض بالمفهوم النقدي وتطوّره عند كَنْتْ وماركس والحداثة وما بعد الحداثة والبنيوية وما بعد البنيوية، وانتقل إلى المعنى الثاني للنظرية النقدية، وذلك من أجل إعطاء القارئ فرصة اكتشاف حركة التطور التاريخية الفكرية لكلا الموضوعين. سواء كان ذلك من الناحية الثقافية أو النقدية، ولكن نحن ما زلنا بصدد التزامنا الفكري الذي يعتبر الثقافة حاضنة لكلّ الحركات النقدية والثقافية لدراسة الواقع الإنساني. أي أن النظرية الاجتماعية إذا ما استجد فيها واقع جديد لتعديل النظرية، يستوجب إرجاعها للحراك التاريخي للثقافة وتفكيكها إلى عناصرها الأساسية، ومن ثمّ إعادة تكوين المسلّمات وعلاقاتها وإثبات ما لا يتوافق مع الحال الجديدة، ومن ثمّ نُعيد بناء النظرية لإطلاقها حرة تلبي الواقع الاجتماعي.

(3) Martin Jay, *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research*, 1923-1950 (California: University of California Press, 1996).

في الدراسات الأدبية والنظرية الأدبية، فإن مصطلح «النظرية النقدية» (أو «النظرية النقدية الأدبية») يشير إلى نظريات النقد الأدبي[4] (Theories of Literary Criticism) وهي تعني دراسة وتقييم وتفسير الأدب. إذ غالباً ما يتأثر النقد الأدبي الحديث بالنظرية الأدبية الكلاسيكية التي يهدف نقاشها الفلسفي إلى سبك سبل الأدب والأسلوب، ناهيك عن أن فاعلية الأدب والأسلوب كلاهما مرتبطتان ببعضهما ارتباطاً وثيقاً، رغم أن نُقاد الأدب لا نظريات لهم. ومهما يكن الأمر، فلا ينبغي النظر إلى النقد الأدبي على أساس أنه حقل منفصل عن النظرية الأدبية. فعلى سبيل المثال، لا يميز دليل جونز هوبكنز في كتابه **الاسترشاد في النظرية الأدبية والنقد الأدبي**[5] (*Guide to Literary Theory and Criticism*)، يستخدم المفهومين معاً ودائماً لوصف المفهوم نفسه. ومع هذا ولكي نكون منصفين نجد أن بعض النقاد يعتبرون أن النقد الأدبي ما هو إلا تطبيق عملي للنظرية الأدبية، بسبب الانتقادات التي يتعاملون دائماً معها مباشرة، لعيّنة من الأعمال الأدبية، في حين أن النظرية قد تكون أكثر عمومية أو مجرّدة. ولكن الحقيقة التي لا بدّ منها هي أن النقد الأدبي هو حقيقة موجودة طالما أن هناك أدباً. فحركة التطور التاريخي للأدب، تخبرنا أن الأدب لربما كان موجوداً منذ القرن الرابع قبل الميلاد، إذ وصلتنا كتب شعرية خاصة بأرسطو. كما وصلت بعض الكتب عن قدماء اليونان تعمل على وصف وتصنيف الأشكال الأدبية، ويصاحبها أعمال محددة تفعل النقد لتلك الأعمال والفنون. وفي الوقت ذاته الذي لمع فيه أرسطو الشعري وأفلاطون النقدي لهذه الفنون، وجدنا أن هناك من كتب عن العالم الكوكبي الآخر، حيث كتب باهارات موني (Baharat Muni)، في كتابه **ناتيا شاسترا** (*Natya Shas-tra*) عن النقد الأدبي في الأدب الهندي القديم والدراما السنسكريتية[6]. وهو نصٌّ يسند إلى الحكيم باهارتا الذي اعتنى بالأدب السنكريتي للفترة ما بين 500 ق. م. ولغاية 200 ق.م. وعليه، يمكن القول، إن النقد الأدبي قد تطوّر في عصر النهضة من وضعه الكلاسيكي الذي يتضمن بصورة مفعمة عامة بالشكل والمضمون التقليدي إلى مواكبة الحداثة الراهنة في الأدب. حيث لاح في هذه الفترة أن الأدب عنصر أساسي للثقافة (انظر هنا تأكيداً لرأينا التداخلي في الثقافة والنقد)، فالشاعر والكاتب كلاهما يحافظ في الحداثة على التقليدية

(4) Raymond A. Morrow and David D. Brown, *Critical Theory and Methodology* ([n. p.]: Sage Publications, 1994), p. 32.

(5) *Johns Hopkins Guide to Literary Theory and Criticism* ([n. p.]: Johns Hopkins University Press, 2005).

(6) Guy L. Beck, *Sonic Liturgy: Ritual and Music in Hindu Tradition* ([n. p.]: University of South Carolina Press, 2012).

الأدبية. على أية حال، يمكن القول عن النقد الأدبي الكلاسيكي إنه ولد ولادة جديدة في عصر النهضة الأوروبية عام 1498م من خلال انتعاش النصوص الكلاسيكية، والتي كان من أهمها في تلك الحقبة، ترجمة جورجيو فالا (Giorgio Valla) لبلاتينية لشعر أرسطو. ويبدو من خلال دراسة حركة تطور النقد الأدبي وقبل الولوج في المدارس الرومانسية، أن أعمال أرسطو الشعرية كان لها تأثير كبير في النقد الأدبي وتطوره حتّى أواخر القرن الثامن عشر الميلادي. فعلى سبيل المثال يحدّثنا التاريخ عن لودوفيكو كاستيلفيترو (Lodovico Castelvetro) الموسوم [أشد نقاد النهضة الأوروبية وصاحب التعليقات الأكثر تأثيراً على شاعرية أرسطو حتّى العام 1570].

إن ظهور حركة الرومانسية البريطانية أوائل القرن التاسع عشر، قد مهّدت لطرح أفكار جمالية جديدة في الدراسات الأدبية، بما في ذلك فكرة أن الهدف من الأدب ليس من الضروري أن يكون دائماً جميلاً ونبيلاً، ناهيك عن فكرة الكمال وجماله الأدبي في النصّ والتناص. ولكن هذا النوع من الأدب في حدّ ذاته لا يمكن أن يرتقي بموضوع مشترك إلى مستوى السمو. فقد أكدت الرومانسية الألمانية، المتابعة عن كثب بعد التنمية في وقت متأخر من الكلاسيكية الألمانية، جمالية التشرذم التي يمكن أن تُظهر حديثاً مذهلاً للقارئ في الأدب الإنجليزي، أكثر منه بكثير من اللغات الرومانسية الخطيرة غير الناطقة باللغة الإنجليزية. وهذه قد جلبت أواخر القرن التاسع عشر شهرة للمؤلّفين الذين عُرفوا أكثر من خلال الكتابة النقدية لعمل أدبي خاص بهم، مثل ماثيو أرنولد (Matthew Arnold). وفي هذا المسار الذي قد وصلنا فيه للتفريق ما بين معنيَيْ النظرية النقدية واستلهامنا للمفهوم الأدبي، لا بدّ أن نقول إنّه مهما كانت أهمية كلّ من هذه الحركات الجمالية الرومانسية أو غيرها، فإن الأفكار الحالية حول النقد الأدبي تستمد بالكامل تقريباً كلّ معانيها من الاتجاه الجديد المتّبع أوائل القرن العشرين. ففي وقت مبكر من القرن العشرين برزت مدرسة النقد المعروفة باسم الشكلية الروسية، وبعد ذلك بقليل برزت مدرسة النقد الجديد في بريطانيا والولايات المتحدة، وهيمنتا على دراسة ومناقشة الأدب، في العالم الناطق باللغة الإنجليزية. على أية حال، المهم في هذه الحركة الأدبية في القرن العشرين أن كلّ واحدة من المدارس قد أكدت ضرورة القراءة المتأنية للنصوص. ويبدو أن هذه المدارس تحاول من خلال نقدها عدم تعميم النقاش، وتنزيه النصّ عن التكهنات أو النوايا الخاصة بالمؤلّف التي منها دراسة علم نفس المؤلّف أو السيرة الذاتية، والتي أصبحت مواضيع محرّمة تقريباً أو استجابة للقارئ. هذا التركيز على الشكل والاهتمام الدقيق بـ «الكلمات نفسها» استمر، بعد تراجع هذه المذاهب النقدية ذاتها، وبروز النظرية التعبيرية والأسلوبية والتصويرية والسيميائية والتنصيصية وغيرها. بالطبع هذه النظريات وجدت طريقها إلينا كنتيجة للحاجة إلى تحليل النصّ، وتطور اللغة واللسانيات وتداخلها.

دعونا نسترسل لبضعة أسطر في النظرية النقدية الأدبية، لأهميتها في هذا الكتاب الذي بين أيدينا، لأن فهم مغزاها الأدبي والنصّي سيعود بالفهم على كلّ عناصر النظرية النقدية من النواحي الثقافية والفلسفية والفكرية والسياسية. كما أنّ تطورها في القرن العشرين ونحو سنوات نصفه الأوّل والانتهاء من الرومانسية قد خلق مفهوماً جديداً. هذا المفهوم الجديد واقعاً كان عام 1957 حين نشر نورثروب فراي (Northrop Frye) عمله المؤثر الموسوم بـ **تشريح النقد**[7] (*Anatomy of Criticism*).حيث أشار في هذا العمل، إلى نقطة مهمة يمكن القول عنها إنها غيّرت مسار النظرية النقدية في دراسة النصّ أو الوثيقة النصية. فهو يرى أن بعض النقاد يميلون إلى تبني أيديولوجية ما، ويعكسون انتماءاتهم الفكرية على المقطوعة الأدبية سلباً أو إيجاباً تحت مفهوم تمسكهم بهذه العقائدية أو تلك. ويبدو أن فراي قد أثر للغاية في المفكرين المحافظين المحدثين حين طرح هذه الإشكالية، على سبيل المثال، جادل مايكل جونز (Michael Jones) بالقول في كتابه الموسوم **آراء عصرية منحطة** *(Degenerate Moderns)* لقد تأثر ستانلي فيش (Stanley Fish) بالشؤون ذات الطبيعة الزانية، لرفض الأدب الكلاسيكي الذي دان الزنا»[8]. ويبدو أن فراي قد فتح أبواباً واسعة للتطور النقدي الذي يمكن رؤيته بوضوح في ستينيّات القرن العشرين في المؤسسات الأدبية البريطانية والأميركية. حيث بدا النقد الجديد مهيمناً بصورة أكبر أو أقل خلال هذه الحقبة. وهو ما حفّز الإدارات الأدبية في الجامعة الأنجلو أميركية لتشهد صعوداً في دراسة النظرية الأدبية بصورة أكثر فلسفية. ولعل هذه الدراسات هي التي دفعت إلى التمعن في التأثر بالبنيوية، ومن ثمّ بما بعد البنيوية، وأنواع أخرى من الفلسفة القارية. وأخذت منحاها بصعودٍ عمودي حتّى نهايات ثمانينيّات القرن العشرين حين بلغت ذروتها «النظرية». وهو ما يجعلنا نصل في نهاية المطاف إلى حقيقة مفادها أن بعض النقاد تعاملوا إلى حدّ كبير مع النصوص النظرية، في حين أن الآخرين استمروا ليومنا هذا في قراءة الأدب التقليدي. ولكن الفائدة من الشريعة الأدبية لا تزال كبيرة، ولكن العديد من النقاد مهتمون أيضاً بالأقليات وآداب المرأة، وبعضهم تأثر بالدراسات الثقافية وقراءة النصوص الشعبية مثل الكتب المصوّرة أو الخيال. وهو ما دفع البعض للربط مع العلوم الأساسية فنتجت عنها مثلاً، الدراسات الأدبية الداروينية، ودراسات الأدب في سياق التأثيرات التطورية على الطبيعة البشرية. ناهيك عن

---

(7) Northrop Frye and Carl F. Klinck, *Conclusion, Literary History of Canada* (Toronto: University of Toronto Press, 1965).

(8) E. Michael Jones, *Degenerate Moderns: Modernity as Rationalized Sexual Misbehaviour* ([n. p.]: [n. pb.], [n. d.]), pp. 79-84; Published 1991 by Ignatius Press.

أن الكثير من نقاد الأدب قد اتجهوا إلى نقد الفيلم النقد أو الدراسات الإعلامية، وكتابة التاريخ الفكري، وطرق التاريخ الاجتماعي للتأثير على قراءة الأدب.

بعد هذه الإحاطة الخاصة بالثقافة والنقد والنقدية، نقول إن هذا الكتاب الذي بين أيدينا معبّر ذاتي عن حركة التطور التاريخية لكلا النظريتين. سواء كنا تتفق أو نختلف معه، فهو أمرٌ لا يعني بالضرورة القصد من المعجم كتسمية، بل نريد الخوض ليس في المصطلح وعنوانه فحسب، بل في المفهوم وكيفية ولادته وما هي المعطيات التاريخية التي أدت إلى ظهوره. إذ أنَّ أخذ الحالة على ما هي عليه من دون معرفة ظروف ولادتها ومؤثراتها الجانبية بالسلب والإيجاب، قد لا يخدم الثقافة بحدّ ذاتها. لذا حرص الكتاب في كلّ مجادلاتهم على طرح الموضوح من ناحية أكاديمية دقيقة مستلهمين الواقع المفهومي للمفهوم، وجوهر الإدلاء فيه. كما احتوى أسماء العديد من الفلاسفة والمفكرين الذين كان لهم دور في نشوء مذهب أو بروز مدرسة، أو تأثر في الانزياح أو الانطباع الفكري لحالة ما.

من خلال الخوض في غمار الكتاب وتوجهاته سنجد أنه مدونة شاملة عامة للنقدية وثقافتها وللثقافة ونقديتها منذ التأسي وحال صدور المعجم. فهو نتاج فكري يرسم ملامح الحركة الثقافية العالمية بشرقها وغربها للحقبة الممتدة من عصر النهضة الأوروبية وحتّى القرن الواحد والعشرين. المهم في فصول الكتاب التي فهرسها المؤلّفون حسب الحروف الأبجدية والتي غطت كلّ الحروف باستثناء حرف (X) لعدم ورود مصطلح أو مفكر يبدأ بهذا الحرف، استنفد المؤلّفون كلّ طاقاتهم لتوصيل حركة التطور التاريخية المفاهيمية للثقافة والنقد. فاحتوى على المصطلح والمفكر والحالة والمؤسسة وتراجم لكتب ومفاهيم كثيرة لربما لا يتمكن كلّ مشارك من هؤلاء المشاركين الكبار من إنجاز جزء منها لوحده. ونحن هنا لجسامة الموضوع نؤكد صعوبة استقلالية القيام بهكذا موضوع على انفراد، من دون الاستناد إلى كمٍّ واعٍ من الفلاسفة والكُتاب على اختلاف مداركهم.

مداخل الكتاب متعددة لمنهجيته التاريخية والاجتماعية والنفسية، فهو ناقش الفلسفة ومفكريها ودورها في حركة التطور، وناقش الشكلانية الروسية ومؤسسيها ومديات تأثر البعض فيها، خصوصاً الأسلوبية والتعبيرية. وانتقل في أكثر من مرحلة للتعبير عن الحداثة ومشاريعها وما بعد الحداثة ومكنوناتها، وناقش البنيوية وما بعد البنيوية. ومع كلّ هذه الميزات الفكرية والفلسفية وحتّى المفاهيم العلمية التي تخلّلها الكتاب، إلا أن البعدَيْن اللغوي واللساني وعلاقتهما التاريخية التطورية وتأثيراتهما في المفاهيمية للفلسفة والمدارس الأخرى، والمفكرين الذين دأبوا على معالجة النصوص والكلمات، نجدها

كلها قد اتخذت منظوراً كبيراً جداً. فقد كانت فيه حصة كبيرة للكلام واللغة، وكان للأساس المعرفي والأساس اللغوي دورهما الذي لا يستهان به في هذا المضمار، خصوصاً حين تمكّن الباحثون من رسم ملامح سمات البنيوية ومفاهيمها وما بعد البنيوية ومفاهيمها. وبالطبع لا بدّ من الخوض في التفكيكية ونظريتها وعلاقتها النقدية مع النظريات الأخرى. ناقش الكتاب بخلفية فلسفية نقدية التفكيكية، وأعطى حركتها وجذورها التاريخية دوراً للوصول إلى الفهم الواقعي لهذه النظرية وكيفية استخداماتها. ويبدو أن نقد التفكيكية قد قاد المؤلّفين للحديث عن السيميائية وخلفيتها المعرفية وعلاقتها بالثقافة والمعرفة والأدب والنقد والتأويل والتفسير.

حين نركز على المسار التاريخي لـ **قاموس النظرية الثقافية والنقدية**، لم نكن نعني أن ذلك قد يمرّ بصورة اعتباطية، بقدر ما هو منهجية استخدمها الكُتّاب للتعريف بهذه الأمور والمرور على ما يحدث من خلالها. لأن للتاريخ حركتَيْن للتطوّر الأولى حركة التطوّر الاجتماعي الطبيعية وحركة التطوّر العرقي، ونقصد هنا بحركة التطور العرقي انتقال الأقليات من بيئة إلى أخرى. وهو ما قد يتسبب بولادة أعراف وعادات جديدة ناتجة عن تمازج البيئة الأصلية للأعراق مع البيئة الحاضنة الجديدة. ومن هذا السياق نرى أنه مع حركة الهجرة برزت في أميركا وأوروبا ثقافات متعددة منها الدراسات الشرقية الأميركية، والأفريقية الأوروبية... إلخ وغيرها يعجّ فيها الكتاب. المهم بهذه الثقافات أنها تحوّلت من حالة إلى هوية، وهذه الهوية قد أدت إلى نشوء حركات فكرية ومن خلال هذه الحركات الفكرية برزت مفاهيم جديدة أغنت المعرفة التي كانت تفتقر إلى تلك الحالات. لا بل أن تلك الحركات الثقافية قد أدت إلى تعريف حالات لربما كان المجتمع يعتبرها رذيلة مثل العنصرية، فأعادت الحركة التاريخية الثقافية والنقدية تموضعها وطرحتها بتاريخ تطوّرها بصورة تتّسق مع المفهوم الإنساني الذي لا بدّ منه، وكذلك انطبقت الحال على المثليين من الإناث والذكور.

لقد استثنينا ذكر ما ورد من أسماء فلاسفة ومفكرين ومصطلحات في مقدمتنا بهدف عدم إعطاء أهمية لأحد على الآخر، لكون ذلك كله من وجهة نظرنا ذا أهمية فلا يمكن فصل أحدهم عن الآخر لكون الكتاب يضم مجموعة من مفاهيم وأسماء مفكرين في كتلة واحدة تُعطينا تصوراً ناجحاً وبسيطاً وسلساً حول التاريخ الحديث وامتداداته وتطوره. ناهيك عن أن الكتاب يعتبر مرجعاً أساسياً لكلّ ما صدر من كتب كونها جاءت متسلسلة حسب صدورها نسبة لمفكريها منذُ بدء المفهوم وحتّى تطوره. وبالتالي فالأهمية لا تعني إيراد

الأسماء وشرح المفاهيم بقدر ما تكمن في التوثيق والدلالة وتطورها، وفق منهجية أكاديمية تجعل الرجوع إليها والاستشهاد بها سهلاً وسلساً. ومن هذا المقام أقول إن هذا الكتاب دأب على ترجمته عدة مترجمين في الاختصاصات المتعددة التي حواها الكتاب، العلمية البحتة، والإنسانية، والاجتماعية والاقتصادية والنفسية والفلسفية. هؤلاء هم هيثم الناهي، مصطفى حجازي، حيدر حاج اسماعيل... وبعد جمع الترجمة قمت بتوحيد المصطلحات وتنقيح الكتاب ومراجعته وتهميشه بحسب الضرورة لكي يجد القارئ العربي سهولة في الاطّلاع على المفاهيم ومداخلها. فالترجمة والمراجعة عمل مضنٍ لكن ضروري ليصدر الكتاب في هذه الحلة التي اجتمعت فيها خبرة الغرب والشرق معاً.

نتمنى أن نكون قد وفقنا في إصداره بهذه الحلة، بعد أنْ طال الانتظار لأسباب ليست في يدنا، ولكن سببها الحقيقي هو توخي الدقة في إيصال المفهوم وشرحه ضمن التخصصية والاستشارة والتمعن قبل اتخاذ القرار. لأننا أردنا من كلّ هذا أن يصل الكتاب إلى القارئ مفيداً ومرجعاً خالياً من أية ثغرة قد تؤدي إلى التباس بين المصطلحات والمفاهيم. لذا كان من أولوياتنا أن نبقي مداخل الكلام بالإنجليزية ومقابلها بالعربية خوفاً من أن تتداخل المصطلحات مع بعضها البعض إذا ما اعتمدنا الأبجدية العربية في استخداماتنا التصفحية. فهو مصمم للغة الإنجليزية ضمن مسار سردي وضع قوة المفهوم وحركته وتبادله ضمن أبجدية تحتفظ بالسياق الموضوعي والمفاهيمي.

هيثم الناهي

بيروت شباط/ فبراير 2017

تصدير

يوفر هذا القاموس دليلاً مرجعياً شاملاً وسهل المنال للأفكار الحديثة في الحقول الواسعة والمتكاملة المذاهب للنظرية الثقافية والنقدية التي تطورت من خلال التفاعل ما بين اللسانيات الحديثة، وتقاليد الفكر الأدبية، الأنثروبولوجية، الفلسفية، السياسية والتاريخية. التركيز في هذا الكتاب متعدد التخصصات بما يدور حول النظرية المعاصرة، عاكساً بذلك الاختراق اللافت خلال السنوات العشرين الماضية للعديد من الحواجز التقليدية التي كانت قد فصلت بين المذاهب ضمن الإنسانيات والعلوم الاجتماعية، وفيما بينها. ولقد كانت أساليب النظريات البنيوية وما بعد البنيوية، والظواهرية، والنسوية، والتأويلية، والتحليلية النفسية، والماركسية والشكلية مؤثرة بشكل خاص؛ وبالتالي، فهي بارزة في مداخل القاموس. كما أدرجت الأعمال التي ظهرت في هذه الحقول قبل القرن العشرين في المواضع التي شكلت فيها سياقاً مهماً لفهم التفكير اللاحق.

لم يقصد بطول المقالات أن تشكل حكماً على الأهمية النسبية لموضوعاتها، وإنما القصد منها أن تكون بمثابة مؤشر، إما على مدى استعمالها الراهن من قبل المنظّرين الثقافيين والنقديين، أو على صعوبتها وتعقيداتها. يتمثل أحد الملامح الخاصة لهذا القاموس في إدراج محاولات تخمينية أو سجالية عدة عن موضوعات مفتاحية مختارة وعن كُتَّابْ. كما ضُمتْ أيضاً مقالات مسحية عن دراسات المناطق ودراسات المراحل كي تضفي حساً بالترابط والتداخل بين الموضوعات مما كان يمكن أن يبدو ببساطة خفياً من دونها.

ومما قد يبدو سابقاً لأوانه أن نقدم الآن قاموساً في النظرية الثقافية والنقدية، طالما أن كلاً من الدراسات الثقافية والنظرية النقدية ما تزال تشكل تجديدات متقلبة ومتحولة في خطابات الإنسانيات والعلوم الإنسانية. وفي الحقيقة، هناك حتّى مبرر جيد للتساؤل حول ما إذا كان طاقما المصطلحان الواردان في الجملة السابقة – أي «الدراسات الثقافية/ النظرية النقدية» و«الإنسانيات/ العلوم الإنسانية» – يمكن أن يقوما بسهولة جنباً إلى جنب. «وقد يكون أكثر دقة أن يحمل هذا القاموس عنوان **قاموس الخطاب العطاردي** [نسبة إلى كوكب عطارد] (الفصيح والمتقلب) في دراسة الكائنات البشرية أواخر القرن العشرين». إلا أن عنواناً جامعاً من هذا القبيل كان يمكن أيضاً أنْ يولّد توقّعات مغلوطة. ليس هنا سوى القليل مما قد يساعد الطلاب المبتدئين أو عموم القراء المهتمين فقط بالعلوم الفيزيائية أو الإدارية، إلا بمقدار تقاطع هذه العلوم مع الفنون، الإنسانيات النقدية، والعلوم الاجتماعية ذات الرؤى.

كما أنه قد يكون هنا أيضاً القليل مما يثير اهتمام صاحب النزعة الإنسانية التقليدي، إذا كان هناك أحد من هذا القبيل، ممن لا يزالون يقدرون الحس الفني المجرّد من تقلبات التاريخ، والسياسة، والاقتصاد، والتدخلات المستجدة للتفكيك، والنسوية، والسيمياء، والماركسية، والتحليل النفسي، وصروفها.

ومع ذلك، فحتّى أولئك الذين أسهموا في هكذا مداخلات، قد يضطربون لوجود مقالات هنا حول موضوعات معمرة في تاريخ الأفكار وبعض المؤلّفين الذين شوّهت سمعتهم، مما قد يكون له مبرر من قبل المفكرين الناشطين الذين يجدون أنه لم يعد من الممكن الاعتقاد بأنَّ التاريخ، السياسة، وحتى الاقتصاد يمكن أن تستخدم ببساطة بمثابة «خلفية» لدراسة الإنسانيات. ومع أن مدى هذا القاموس عريض، إلا أنَّ المداخل الفردية غالباً ما تكون سجالية عن عمد.

غالباً ما يكون الخطاب الفكري الراهن في الإنسانيات والعلوم الإنسانية مشوشاً، صعباً، وديناميكياً. إنّه لا يحيط فقط بأكبر الكتّاب والفنانين والمفكرين من الماضي، وإنما هو يحيط كذلك، بالراديو، والفيلم، والموسيقى الحالمة، والراب، والفكاهيات؛ وهو يعبر الحدود التقليدية التي سبق أن فَصلَتْ (إنّما من غير المؤكّد) الإبداعي عن النقدي (مما هو غير مؤكّد)؛ وهو ملتزم بطرق قد تسبب الانزعاج حتّى لسارتر، بسبب اهتمامه الذي لا يهدأ بالمستبعدين والمهمشين؛ وهو ناقد لذاته وواع ذاتياً لدرجة أن لغته بدت أحياناً عويصة، ملتوية، أو غامضة. يعكس هذا القاموس جزئياً الديناميكيات المشوّشة للخطاب الراهن

حول الشرط الإنساني في نهاية القرن العشرين؛ إلا أنه يحاول، مع ذلك، أن يكون مفيداً من خلال جعل هذا الخطاب مفهوماً على مدى أكثر اتساعاً.

طلب إليّ مؤلّفو المداخل التالية أن أكتب لجمهور اللغة الإنجليزية حول العالم من طلاب وأكاديميين، وعموم القراء. حاولنا أن نكون واضحين قدر الإمكان، إلا أننا لم نحاول تجنب الصعوبة أو عدم التأكد، كما طلب من المؤلّفين أنْ يتبنوا وجهة نظر حول موضوعاتهم، وأن يشيروا إلى أنهم قاموا بذلك، حين بدا لهم هذا ملائماً. لقد بذلنا كلّ جهد ممكن لجمع كتّاب دوليين ذوي انتشار عالمي، إلا أنه تتمثل هنا مجموعة ذات حجم معقول من المسهمين من مؤسسة أكاديمية مفردة في الولايات المتحدة. ولقد أجريت محاولة من خلال ذلك، للقيام بقراءة حساسة لتقلبات التجديدات في الدراسات الثقافية والنقدية على صعيد جامعة واحدة، وأن نضاهيها بأعمال العديد من المؤسسات الأخرى حول العالم، وتحديداً من أستراليا إلى زيمبابوي، اعترافاً منا بالخصوصية الفكرية للدراسات الثقافية.

من المأمول أن مداخل هذا القاموس سوف تعامل على اعتبارها تحريضية ومؤقتة. يتضمن معظمها اقتراحات لمزيد من القراءات؛ هناك منظومة عبر مرجعيّة وافية (حيث تحيل الكلمات أو الأسماء بالأحرف الكبيرة إلى مقالات كاملة في تلك الموضوعات)؛ وسيجد القارئ قائمة مراجع شاملة وفهرساً في نهاية المجلد. وفي حال صدور طبعة ثانية من هذا الكتاب، نشجع القراء على التواصل مع رئيس التحرير، عبر الناشر، بصدد الإشارة إلى أية أخطاء في الوقائع.

هذا الكتاب مهدى إلى ذكرى رامان سيلدن (Raman Selden)، الذي توفي عن سنّ صغيرة، بعد اقتراح هذا المشروع.

وحيث كان بالإمكان تحديد نوايا البروفيسور سيلدن التحريرية الأصيلة، فقد تمّ العمل بمقتضاها حيث كان ذلك مجدياً. لقد كان أعضاء الهيئة الاستشارية متسامحين بشكل استثنائي في قبولهم العمل مع رئيس تحرير لمدة عامين دون أن يجتمعوا لسوء الحظ. أود أن أشكر على وجه الخصوص العديد من طلابي الذين ساعدوا في وضع قائمة المراجع، وأسهموا بطرق أخرى في هذا الكتاب: روث دايفيس (Ruth Davies)، تارا جيليجان (وكلتاهما زميلتان لمؤسسة نايت للصحافيين المحترفين)، دايفد برنيدا (David Berne-da)، روبرت وودورد (Robert Woodward)، وتيد تامبل (Ted Tempel). وما كان لهذا المشروع أن يستمرّ أو يكتمل، لولا الدعم المستمر من قبل ستيفن شايمبرز (Stephan

(Chambers، آلين شيبتون (Alyn Shipton)، أندروماك نيللي، وخصوصاً دينيس ريا في منشورات بلاك ول. وجهت ساندرا رافائيل (Sandra Raphael) هذا المشروع في أطوار إنتاجه النهائية بفاعلية لبقة وذكية. ولقد كان أمناء المكتبات المرجعيون في كلّ من المكتبة البريطانية، مكتبة لندن، معهد واربورغ (لندن)، مكتبة مجلس الشيوخ (جامعة لندن)، ومكتبة إلين كلارك برتراند (Ellen Clarke Bertrand) (جامعة بوكنيل) على الدوام مثال المساعدة والخبرة.

مايكل باين (Michael Payne)

مقدمة

بعض صيغ النظرية الثقافية والنقدية

إنه من مجازات زماننا أن نموضع مسألة الثقافة في عالم «المتجاوز». فعند حافة القرن نحن أقل قلقاً بصدد الفناء - أي موت المؤلّف - أو الظهور - أي ولادة «الذات». يصطبغ وجودنا اليوم بإحساس مبهم بالبقاء، حيث نعيش على تخوم الحاضر الذي لا يبدو أن له اسماً ملائماً غير التحوّلية الراهنة والسجالية، للسابقة «ما بعد» (Post) ما بعد الحداثة ما بعد الاستعمار ما بعد التسوية (Bhabha, 1994, p. 1).

يصدف بورخيس، في واحدة من تخييلاته الذكية حول الجهود البشرية التافهة لإسباغ نظام على المعرفة، دائرة معارف صينية لفئات الحيوانات كما يلي: (م) تخص الإمبراطورية، (ب) محنطة، (ت) مدجنة، (ث) خنازير رضيعة، (ج) حوريات البحر، (ح) خرافية، (خ) كلاب ضالة، (د) مشمولة في التصنيف الراهن، (ذ) مسعورة، (ر) لا حصر لها، (ز) مرسومة بفرشاة جدّ ناعمة من وبر الجمال، (س)، إلى آخر ما هنالك، (ش) كسرت لتوتها إبريق الماء (ص) تلك التي تبدو كذبابة من مسافة جدّ بعيدة (Borges, 1974, p. 708). وليس مستهجناً أن العديد من المحاولات الحديثة لتعريف مجال الدراسات الثقافية ليست أقل غرابة وتقلباً من هذا التصنيف الصيني، طالما أن الثقافة هي في آن معاً من نوع الأفكار المراوغة والتي تستوعب كلّ شيء.

في العام 1952 نشر عالما الأنثروبولوجيا البارزان أ. الفرد كروبر وكلايد كلوكهوهن

(Kluckhohn) أكثر التقويمات شمولاً للثقافة كمصطلح وكفكرة. فلقد ميّزنا بعناية كبيرة التعريفات المقترحة من قبل 110 مؤلّفين تبعاً لـ 52 مفهوماً ضمنياً استعملت في تلك التعريفات. إلا أنهما أضافا، على غرار الموسوعي الصيني في متجر بورخيس المعرفي المجاني للتحف، فئة جديدة من 25 مصطلحاً إضافياً لم تكن مدرجة في لائحتهم الأولية ذات الـ 52 مفهوماً، وكأن هذه الإضافة أتت بعنوان فئة «إلى آخر ما هنالك». ولم يقع رايموند وليامز في أية مبالغة حين أعلن أن «الثقافة هي إحدى الكلمتين أو الكلمات الثلاث الأكثر تعقيداً في اللغة الإنجليزية» (Williams, 1988, p. 87).

تعريفات الثقافة

تحتفظ «الثقافة» في الإنسانيات والعلوم الإنسانية، ببعض من مضمونها اللاتيني الذي يعني التنمية الفيزيقية أو الزرع، كما يشيع استعمال المصطلح من قبل علماء البيولوجيا؛ إلا أنها لم تطبّق على التنظيم الاجتماعي والتاريخي للكائنات البشرية إلا في أواسط القرن الثامن عشر، في الأدبيات الألمانية. وتبعاً للمسح الذي أجراه **كروبر وكلوكهوهن** تأخر اعتماد المصطلح في اللغات اللاتينية الأصل وفي الإنجليزية بسبب رواج «الحضارة»، وهو بدوره مصطلح مشتق من اللاتينية (من Civilitas، Civitas، Civilis، Civis) حيث يحيل مرجعياً إلى حياة المواطنين في الدول الحضرية المتطورة سياسياً، على النقيض من حياة رجال القبائل الريفية، البربرية، أو الرعوية. وبمقدار ما ابتدأ مفهوم الثقافة يُطفِئ مفهوم الحضارة ببطء – ما بين أواسط القرنين الثامن عشر والتاسع عشر – أخذ يدلّ على «طاقم من خصائص ومنتجات المجتمعات الإنسانية، وبالتالي الجنس البشري، المتجاوزة لما هو جسدي والقابلة للانتقال من خلال آليات مختلفة عن الوراثة البيولوجية، كما أنها مفقودة أساساً في الأجناس دون البشرية بقدر ما هي مميزة للجنس البشري حين يتجمع في مجتمعاته» (Kroeber and Kluckhohn, 1952, p. 284). وأخيراً أعطى إ. ب. تايلور في العام 1871 في كتابه المعنون باستفزاز **الثقافة البدائية** بعض الاستقرار للمصطلح وبعض الوضوح لتعريفه: **الثقافة، أو الحضارة**، حيث كتب «... إنها (الثقافة) ذلك الكُلّ المعقّد الذي يتضمن المعرفة، المعتقد، الفنّ، القانون، الأخلاق، التقاليد، وأية قدرات أخرى وعادات يكتسبها الإنسان باعتباره عضواً في مجتمع» (مقتبسة من قبل Kroeber and kluckhohn, 1952, p. 81).وباستثناء ما قد نقرأ الآن باعتباره ربما الكناية السادسة اللاواعية عن الكائنات البشرية أي («الإنسان») التي أطلقت في القرن التاسع عشر، فإن تعريف تايلور لم يطرأ عليه أي تحسين.

إحداثيات النظرية الثقافية والنقدية

لا تقلّ تعددية دراسة الثقافة أو النظرية الثقافية عن تعددية الثقافة ذاتها، مع أن الدراسات الثقافية قد تمت مماهاتها عموماً مع مركز الدراسات الثقافية المعاصرة (CCCS) في جامعة برمنغهام، ومع تأثير كتاب ريتشارد هوغارت بعنوان **فوائد معرفة القراءة والكتابة** (*The Uses of Literacy*) (1957) وكتاب رايموند وليامز بعنوان **الثقافة والمجتمع** (*Culture and Society*) (1958)، وكتاب إ. ب. ثومبسون بعنوان **نشأة الطبقة العاملة الإنجليزية** (*The Making of the English Working Class*) (1968).

ومع أن عمل إ. ب. ثومبسون قد نشر بعد عقد من كتابي هوغارت ووليامز، إلا أنه وفر أساساً اجتماعياً تاريخياً بالغ الدقة للكتابين السابقين، حيث يجد كلّ من هوغارت ووليامز نفسيهما عالقين ما بين اختفاء ثقافة الطبقة العاملة التي ولدا فيها، وبين الهجوم التجاري/ الرأسمالي/ الأميركي على الثقافة الأدبية التي تعلّما فيها. ومع أنه من المفهوم التفكير بالبطالة باعتبارها تشكل تهديداً حديثاً من قبل أولئك الذين يعانون منها، ويتوقعونها، أو يخشونها، فلم يكن هناك أبداً أقل من مليون عاطل عن العمل في أوساط الطبقة العاملة البريطانية بدءاً من العشرينيّات ووصولاً إلى حرب 1939-1945، حيث تحرّكت بريطانيا فجأة، على غرار الولايات المتحدة، بكفاءة نحو العمالة الكاملة، مما يعود سببه أساساً إلى عدد الناس المنخرطين في الخدمة العسكرية في ذلك الحين. بعد 1945، ومع إدخال تقنيات إنتاج جديدة في الصناعة، بدت إمكانية الترويج لثقافة متحركة صعوداً، بدلاً من ثقافة العاطلين عن العمل أمراً حقيقياً فعلاً. وعلى أساس هذا الاعتقاد، بدأ جهد ضخم على كلا جانبي الأطلسي، لا يقتصر فقط على تعليم الجنود السابقين وإنما كذلك توفير الأدب والفنون الأخرى، بهدف تنمية الترويح بشكل لم يكن ممكن التحقق سابقاً. ففي الولايات المتحدة، على سبيل المثال، رعت مؤسسة فورد برنامج الكتب الكبرى الناجح جداً بواسطة المكتبات المحلية. وبعد ذلك بفترة وجيزة، أتاح برنامج بيوت المسنين إمكانية دروس جامعية قصيرة وبكلفة بسيطة، للناس في سنّ التقاعد. وبهذه الروحية، تزعم إيريك هوفر (Eric Hoffer)، فيلسوف الاتحاد الدولي لعمال المرافئ في كاليفورنيا، ريادة استعمال الترويح الخلاق حتّى وصل به الأمر في لحظة حماس مفرط، إلى اقتراح تخصيص كلّ شمال كاليفورنيا لترويح مصقول ثقافياً من هذا القبيل. وحتّى قبل الحرب، تمّ الشروع ولو بتواضع في مهمة التربية الثقافية واسعة النطاق من قبل كلّ من «النقاد الجدد» كلينث بروكس (Cleanth Brooks)، ر. ب. هايلمان (R. B. Heilman)، وروبرت بن وورن (Robert Penn Warren)، في

الكتب الدراسية للكلية الشعبية التي حرروها معاً، كما في نقدهم المؤثر. وفي هذه الأثناء، وضع كلّ من إ. أ. ريتشارد (I. A. Richards)، ف. ر. ليفيز (F. R. Leavis)، ووليام إمبسون (William Empson) في بريطانيا لأنفسهم مهمة أكثر طموحاً مما سبق.

وكما قد يرحب هو بذلك، خضعت أعمال ليفيز مؤخراً لتدقيق متأن، ومتبلور (انظر: Mulhern, 1979 and Baldick, 1983). وخلافاً للنقاد الجدد الأميركيين، لم يروج ليفيز فقط برنامجاً من مثل القراءة المنفتحة كما فعل كلّ من ريتشارد وإمبسون، وإنما روّج كذلك للنظر المتأني في أهمية الأدب باعتباره منتجاً ثقافياً وقوة من أجل التربية الخلقية والأحكام المستنيرة. ولقد تابع ليفيز على هذا الصعيد تقليداً نقدياً إنجليزياً امتدّ من السير فيليب سيدني إلى صامويل جونسون ومروراً بوليام بلايك وماثيو أرنولد ووصولاً إلى ت. س. إليوت (T. S. Eliot) ومع أنهم نادراً ما قاموا بتفحص هذه المشكلة، فقد افترض رواد هذا التقليد الأخلاقي وجود ارتباط ما بين المعرفة والفضيلة، وهو ارتباط ندر أن أفلت من الاعتراض منذ أيام أفلاطون حتّى الآن. وكان الأمل على الدوام يتمثل في أن المعرفة يمكن أنْ تؤدي إلى الفضيلة، مع أن تحقيق هذا الأمل يظل مراوغاً في أفضل الأحوال.

وبينما تطوّرت الدراسات الثقافية في بريطانيا بتأثير من هوغارت ووليامز، أدت مجموعة من المفاهيم إلى تحديد جلّ خطاب هذا المجال متكامل المذاهب أو حتّى ضدّ المذاهب. ولقد وفرت حين إذن، كما هي الحال الآن، كلّ من ثنائيات الذاتية والوعي، الأيديولوجية والهيمنة، النقد وتعدد المعاني الإحداثيات المفتاحية للدراسات الثقافية، وخصوصاً منذ السبعينيّات حيث أصبح المنظرون الثقافيون أكثر استجابة للتطوّرات القارية الأوروبية في السيمياء، التحليل النفسي، النظرية النقدية، والفلسفة. ومع أن المناظرة كانت حامية ومعقّدة بخصوص هذه المسائل - ما زالت على حيويتها - فإن العديد من المنظرين الثقافيين والنقديين إما أنّهم دافعوا عن السجالات الثلاثة التالية، أو هم وجدوا فرصة لتوضيح أفكارهم من خلال معارضتهم لها:

(1) الذاتية والوعي: تعدّ معظم اللغات التي تدلّ عامة على الكائنات البشرية بمثابة أفراد ذوي هويات جوهرية ومحددة، الخاصية المنقسمة للذاتية والوعي. وكما جادل هيغل في كتابه **ظواهرية الروح** لا يشتغل الوعي فقط من خلال تعريف ما يقع ضمن نطاقه وإنما هو يشتغل كذلك من خلال إحداث ثغرة فيما كان يُظَنُّ سابقاً أنه يشكل حدوده التي تعرفه، ومن ثمّ إدماج هذه التعريفات التي تمّ إبطالها ضمن بنية تفكير موسعة حديثاً. وهكذا يتمثل أحد ملامح الوعي التي لا مفرّ منها، في قدرته على التفكير حول موضوع معين وتقويمه نقدياً

في الآن عينه لكيفية التفكير بهذا الموضوع. كما لاحظ فرويد في كتابه **تأويل الأحلام** أن الشعراء وكتّاباً آخرين قد استكشفوا قبل هيغل بقرون عديدة مدىً واسعاً من النشاط الذهني القائم فيما يتجاوز الوعي - كما في الأحلام والهوامات - أو تلك الظواهر التي تمزقه على حين غرة - مثل النكات، زلات اللسان، والأعمال الفنية. يُظهِرُ تصميم مفكرين محدثين (من مثل لاكان، دريدا، وكريستيفا) على الكلام عن الكائنات البشرية بمثابة ذوات، جهداً لمقاومة الافتراضات ما قبل الهيغلية وما قبل الفرويدية حول وحدة الإنسان وهوية الأنا. على أنَّ الذاتية تستدعي أيضاً معنى من الخضوع ومقاومة للافتراضات المسكوت عنها حول الحرية الإنسانية الجوهرية. فالذات ليست أبداً كاملة الاستقلالية، طالما أنها مولودة في اللغة، الثقافة، والعرق، وسياسات الطبقة والنوع الاجتماعي.

(2) الأيديولوجية والهيمنة: جادل ماركس في تصديره لعمله بعنوان **إسهام في نقد الاقتصاد السياسي** قائلاً «ليس وعي الناس هو ما يحدد وجودهم، وإنما وجودهم الاجتماعي هو ما يحدد وعيهم» (Marx and Engels, 1968, p. 173). إن الفشل في الاعتراف بالطرق التي تحدّد فيها البنية الاقتصادية للمجتمع العلاقات الاجتماعية للكائنات البشرية وتنتقص من استقلال إرادتهم، هو وقوع في براثن الأيديولوجية. وكما جادل كلّ من ماركس وإنجلز في عملهم بعنوان **الأيديولوجية الألمانية** (*German Ideology*) فإن الأفكار الحاكمة في عصر ما، لا تعدو في الحقيقة كونها أمْثِلَة لعلاقات الطبقة الاقتصادية المسيطرة حينها. وهكذا تكون أشكال الوعي أيديولوجيات، إما أنها تمسّك الذوات بين براثنها، أو هي تشكل حدوداً يمكن اختراقها بالنقد أو الثورة الاجتماعية. ويتمثل بديل (أو ملحق) للأشكال العنيفة للقمع أو تأجيل التغيير الثوري في التلاعب بالأشكال البنيوية الفوقية للثقافة - أي التربية، الإعلام، الدين، الفنّ - ليس من قبل الحكومة فقط وإنما أيضاً من قبل أولئك الذين يخضعون لهكذا تلاعب. وهكذا، فالهيمنة بهذا المعنى، هي تواطؤ مع القمع باعتباره حالة سوية أو باعتباره بالضرورة جزءاً من الثقافة من قبل أولئك المحكومين بهذه الهيمنة. وكما ادّعى غرامشي في عمله بعنوان **دفاتر السجن** (*Prison Notebooks*) فالهيمنة منسوجة من شبكة من الأيديولوجيات، وتمرّر من ثمّ بواسطة المثقفين المنتسبين إلى الطبقة الحاكمة.

(3) النقد وتعدد المعاني: يشكل برنامج منتظم لإجراء نقد للأيديولوجيا بغية فهم عملياتها ومقاومة سيطرتها في آن معاً من قبل المشروع المستمر لما يدعى مدرسة فرانكفورت للمنظرين الاجتماعيين (بمن فيهم أدورنو، هوركهايمر ماركوس في أوائله، وهابرماس) سواء عمل هؤلاء المفكرون في فيينا، كاليفورنيا، نيويورك أو في فرانكفورت.

وفي الحقيقة، إذا كان بالإمكان فهم أشكال الوعي بمثابة مادة الأيديولوجية، وفهم التربية بمثابة قناة الهيمنة، والمثقفين بمثابة الوكلاء من دون علمهم أو المتواطئين مع القمع غير العنيف، يتعين أنْ تبدأ عندها أي محاولة لمعرفة عمليات المجتمع (أو تنظيرها) بنقد جذري لقوى الأيديولوجية المسيطرة بغية تخليص الوعي مما يبقيه سياسياً في حالة انعدام الوعي. لا يتمثل الجهد الرئيس هنا في مجرد مقاومة تلك القوى من خلال نقد يفرض الأخلاق، وإنما كذلك لاكتشاف شكل جديد من المعرفة يكون متميزاً عن العلم التجريبي، أي يكون مؤسساً على النقد الجذري، ومقرراً لأن يكون قوة تغيير اجتماعي. تشيع هذه الملامح من النقد الأيديولوجي (Ideologiekritik) أيضاً في العديد من أشكال النقد النسوية، وما بعد الاستعمار، والمضادة للعنصرية. يتوفر استهلال لهذا النقد الطموح للأيديولوجيا من خلال مبدأ سيميائي أصلي يقول إنَّ: اللغة وكل البنى الدلالية هي متعددة المعاني، ليس فقط بمعنى أنها تعني عدة أشياء في آن معاً، وإنما أيضاً بأنها قد تقول أكثر مما تريد قوله. وهكذا يجادل دريدا (Derrida)، على سبيل المثال، في كتابه بعنوان **في علم النحو** (*Of Grammatology*) بأنَّ كلّ النصوص (سواء كانت مكتوبة أم بأية أشكال دلالية أخرى) يمكن أنْ تبين، إذا ما تمت قراءتها بعناية، أنها توفر، على غير علم منها، على الأغلب، مصادر نقدها الذاتي. ولكن إذا كان تعدد المعاني يوفر مصادر تفكيك من هذا القبيل لنقد الأيديولوجيا، فإن تلك المصادر ذاتها يمكن العثور عليها في النصوص النقدية بغية الاستحواذ عليها من قبل الأيديولوجيا المسيطرة. ولهذا السبب فإن الأيديولوجيات المطواعة من قبيل النزعة الإنسانية الليبرالية قد تبدو أكثر تهديداً للنقدية الجذرية مما هي حال الأيديولوجيات التسلطية في المجتمعات المغلقة.

تكشف الأوراق الظرفية التي نشرها مركز برمنغهام للدراسات الثقافية المعاصرة خلال الستينيّات والسبعينيّات صراعاً هائلاً حول هذه المفاهيم، وحول التوجّه النظري للمركز ذاته. تمثلت بعض من موضوعات تلك المناظرة في عدة قضايا منها ما هو مقدار الاهتمام الذي يجب تكريسه لاختفاء ثقافة الطبقة العاملة الإنجليزية، وخصوصاً خلال سنوات 1939-1945، وما مقدار الاهتمام الذي يجب تكريسه لجهود متابعة نمو الدراسات الإنجليزية التي تحملت معارضة كثيرة خلال سنوات تكونها في كلّ من أوكسفورد وكامبردج؛ والمقدار الذي يكرس للتقارب (Rapprochement) مع علم الاجتماع؛ والمقدار الذي يكرس لإدماج الفكر الأوروبي القاري من مثل أعمال كلّ من ماكس فيبر وإميل دوركهايم؛ وما هو المقدار الذي سيكرس – إذا كان هناك من اهتمام بذلك – للأشكال الثقافية الجديدة من قبيل السينما والتلفزيون. ومع أن المركز الذي وقع ضحية للتاتشرية مؤخراً، لم يعد

موجوداً لسوء الحظ باعتباره معهد أبحاث قائماً بذاته، إلا أن هناك إحساساً بأنّه لم يكن هناك أبداً أو يمكن أن يكون مركز للدراسات الثقافية. الحركة التي بدأت في سنوات ما بعد ليفيز في كامبردج، والمتمثلة في عمل رايموند وليامز بعنوان **الثقافة والمجتمع** استقدمت إلى برمنغهام من قبل ريتشارد هوغارت وإلى أوكسفورد من قبل تيري **إيغلتون**. تمثل كلّ من ندوات **إيسكس** الشهيرة، وبرامج الدراسات الثقافية في سوسكس وكارديف، والعديد من البرامج في الجامعات الجهوية إشارات بالغة التعبير على انتشار الدراسات الثقافية في بريطانيا في نهاية المطاف. وإذا كان هناك مقدار من عدم التأكد حول ما إذا كانت كلمات «الدراسات الثقافية» يتعين أن تُتْبَعْ بفعل بصيغة المفرد أو الجمع، فإنّه يبدو أن هناك حالياً القليل من الشكّ فقط حول كثرتها المتقلبة والمتحولة (Johnson, 1984, p. 1). في الحقيقة بدأت الدراسات الثقافية في بريطانيا مع التحقق من إن ثقافة طبقة عاملة مشتركة في المصالحة هي بصدد الموت، أو أنه قد تمّ تدميرها، تاركة المبدأ العلماني للأدب والفنون الأخرى في علاقة مستهدفة ومطوّقة من قبل الثقافة الشعبية والتجارية. تستمر الدراسات الثقافية البريطانية بتأثير من تخفيضات متجددة في التمويل من أجل الدراسات العليا بمثابة سبيل لإبقاء البحث والتعليم الملتزمين سياسياً حيّين في مذاهب الإنسانيات والعلوم الإنسانية الكبرى.

الدراسات الثقافية البريطانية: رايموند وليامز

يوفر عمل رايموند وليامز بعنوان **الثقافة والمجتمع**، والذي يشكل نصاً تأسيسياً لكلّ من النظرية الثقافية واليسار الجديد، «الخارطة» الكلاسيكية لآثار الثورة الصناعية كما تترك بصماتها على الأدب الإنجليزي. يتمثل عنصر مفتاحي في سردية وليامز حول تحوّل الثقافة البريطانية، بدءاً بكوليريدج ووصولاً إلى أورويل، في تغير معاني كلمة فن بدءاً من العقد الأخير من القرن الثامن عشر وخلال القرن التاسع عشر:

تحوّل الفنّ من معناه الأصلي كخاصية إنسانية، «مهارة» إلى أن يصبح، في الفترة التي نحن بصدد الاهتمام بها، نوعاً من المؤسسة، أي طاقماً من الأنشطة من صنف ما. كان **الفنّ** سابقاً يمثل أي مهارة إنسانية، إلا أن **الفنّ**، الآن، أصبح يدلّ على طائفة خاصة من المهارات، أي الفنون «التخيلية» أو «الإبداعية». كان **الفنان** يعني الشخص الماهر، كما كان شأن الحرفي؛ إلا أن **الفنان** يحيلنا الآن إلى هذه المهارات المنتقاة وحدها. وفيما يتجاوز ذلك، وما هو أكثر دلالة، أصبح الفنّ يعني نوعاً خاصاً من الحقيقة، أي «الحقيقة التخيلية»، وأصبح **الفنان** يعني نوعاً خاصاً من الأشخاص، كما إنَّ كلمتي **فنان** و**فني** أصبحتا تصف

كائنات بشرية، جديدة في مسرح أربعينات القرن التاسع عشر. كما نحت اسم جديد وهو **الجماليات** لوصف الحكم على الفنّ، وأنتج هذا، بدوره، اسماً لنوع خاص من الأشخاص هو عالم الجماليات. جمعت الفنون - الأدب، الموسيقى، الرسم، النحت، المسرح - معاً، في هذا الطور الجديد، باعتبارها تملك جوهرياً شيئاً مشتركاً يميزها عن المهارات الإنسانية الأخرى (Williams, 1958, pp. xv-xvi).

لم تكد هذه الأيديولوجية القائلة بتفوق الحقيقة الفنية أو استقلالها تتأكد (كما هي الحال في رسائل كيتس والصفحات الأخيرة في عمل شيللي بعنوان **الدفاع عن الشعر** (*Defence of Poetry*) حتّى بدأ يتم تجاوزها من قبل حجة سابقة حول مسؤولية الشعراء المعقّدة تجاه قراءتهم، مما أخذ يصاغ من قبل وودزورث وكوليريدج، في عملهما بعنوان **تصدير للقصائد الغنائية** (*Preface to the Lyrical Ballads*)، وتم تطويرها بشكل أكثر استفاضة لاحقاً من قبل كلّ من باغن، راسكن، أرنولد، وموريس. لم يقتصر موريس فقط على التشديد على معنى الجذر للثقافة بمثابة عملية تعهد ورعاية، وإنما هو تحدٍّ أيضاً ارتفاع الفنان فوق الحرفي حيث كتب يقول: «أي واحد يروّج للتفكير بأنَّ مسألة الفنّ والتعهد والرعاية» يجب أنْ تسبق مسألة السكين والشوكة... لا يفهم ماذا يعني الفنّ، أو «كيف يتعين أن تقدّم جذوره تربة لحياة مزدهرة وغير قلقة». ففي نظرة إن الحضارة، في مقابل الثقافة، هي التي «اختزلت الإنسان العامل إلى هكذا وجود هزيل وبائس، حتّى إنَّه بالكاد يعرف كيف يؤطر رغبة في أي حياة أفضل بكثير من تلك التي يعانيها». ويستنتج موريس قائلاً إنها مسؤولية الفنّ أن يضع أمام أعضاء الطبقة العاملة «المثل الأعلى الحقيقي لحياة مليئة ومعقولة» حيث يكون الجمال والمتعة ضروريَّيْن لهم بقدر ضرورة العنصر المادي في حياتهم (Williams, 1958, pp. 150-156).

يفقد المجتمع معناه الجذري في الرفقة والزمالة ويصبح تجريداً مؤسسياً حين تفصل الحضارة، بشكلها الذي يتخذ معنى الاستحواذ الأيديولوجي على الثقافة، والفنّ عن قاعدته الاقتصادية والاجتماعية. لا يشكل الفنّ من وجهة النظر هذه، بالضرورة أو طبيعياً جزءاً من بنية فوقية وإنما هو قد تمّ تجريده واستلابه هناك من خلال سياسات الحضارة التي تتخذ هنا، كما يفكر موريس، معناها المتمثل بالاقتلاع الحضري من الجذور. تنبأ وليامز افتراضياً بوجود رئيس وزراء (تاتشر) أنكر أن هناك أي شيء من قبيل ما يسمّى مجتمعاً، ووجود تتابع من الرؤساء الأميركيين الذين يتصرفون بناءً لهكذا إنكار (Hall, 1988, pp. 271-283). حدد ماركس مركز عملية التجريد أو الاستلاب هذه أي - إنكار المعنى الجذري لما هو

اجتماعي – في تحويل قيمة استخدام قوة العمل إلى الرأسمالي الذي يستهلكها قبل أن يتم تعويض العامل. ويشدد ماركس، وكأنه يستبق بذلك مفهوم غرامشي في الهيمنة، على أنَّ العامل لا يسمح فقط بحدوث فرض هذا الاستلاب، وإنما هو «يعطي في كلّ مكان تصديقاً للرأسمالي» (Marx, 1954, vol. 1, p. 170). وعندها يضحي الفنّ بقدرته على التصالح الثقافي، بواسطة رفع ذاته إلى مرتبة البنية الفوقية. يُصِرّ وليامز على أن ماركس لم يقدم نظرية أدبية أو فنية كاملة الصياغة، ليس لأنه فكر أن هكذا مشروع لا يتماشى مع اهتماماته الأساسية، أو بسبب نظرته الدونية إلى الأدب والفنون الأخرى، وإنما هو لم يفعل لأنه تنبأ بوجود تعقيد كبير في هكذا صياغة، مما يحتاج إلى مزيد من البلورة التي رحب بها. يقرأ وليامز صياغة إنجلز اللاحقة لتمييز ماركس ما بين القاعدة الاقتصادية والبنية الثقافية الفوقية باعتبارها تشدداً لما كان بالنسبة لماركس أساساً نوعياً من مجاز مرن (Marx and Engels, 1958, p. 167). ينتهي كتاب وليامز بتوريث تركة قوية، ومدخلة للجزع في النفس نوعاً ما، للدراسات الثقافية. تتمثل إحدى العواقب الملموسة لأزمة الثقافة من منظور الغرس، وإنكار المجتمع من منظور الرفقة – وكلاهما يتمثلان نتيجة لتجريدها الأيديولوجي الذي أطلقه الشعراء بدون وعي منهم – تتمثل إذن في نهوض الدراسات الثقافية. «أنتج التغيير في الشكل الكلي لحياتنا العادية، وبمثابة ردّ فعل ضروري عليه تركيزاً على الانتباه إلى هذا الشكل الكلي». النظرية الثقافية والنقدية في نظر وليامز هي بحدّ ذاتها إنتاج ثقافي ملتزم في آن معاً بكلّ من عمليات النقد الثقافي بتجديد الحضارة والشعور بمواكبتها اللذين أصبحا ممكنين بفضل طاقة الفنّ على المصالحة التي تقاوم بنشاط تملكه من قبل الأيديولوجيا.

التاريخانية الأميركية الجديدة والإثنوغرافيا[9]: ستيفن غرينبلات وكليفورد غيرتز

بقدر ما كان برنامج وليامز طموحاً، لكنه كان أيضاً محدود النطاق عمداً، على الصعيدين الجغرافي والتاريخي. اختار وليامز حصر اهتمامه بالكتّاب الإنجليز من 1780 وحتّى 1950، بسبب قراره التركيز على الآثار المباشرة للثورة الصناعية على الثقافة البريطانية (Williams, 1958, p. vi). واهتم وليامز بمُنَظِّرْ ثقافة أوروبي قاري وحيد هو ماركس. ومع إن التاريخانية الجديدة في أميركا مدينة جداً للدراسات الثقافية البريطانية، إلا أن لها نطاق تركيز جغرافياً، تاريخياً ونظرياً أوسع بما لا يقاس، وهو ما نتج عنه، على كلّ حال، سياسات ذات صياغة أقل وضوحاً. حرّر ستيفن غرينبلات، أستاذ اللغة الإنجليزية في جامعة بيركلي – كاليفورنيا في العام 1982 مجموعة مقالات حول دراسات النهضة تدعى **أشكال السلطة وسلطة الأشكال**

---

(9) الوصف العلمي لعادات وتقاليد الشعوب والثقافات الفردية (المراجع).

(*The Forms of Power and the Power of Form*)، واستعمل غرينبلات في مقدمته لهذا المجلد تعبير **التاريخانية الجديدة** (*New Historicism*) (Greeblatt, 1982, p. 1) بطريقة بدت للعديد من القراء بمثابة دعوة إلى حركة جديدة في الدراسة الأدبية. وسبق له أن نشر قبل عامين عملاً بعنوان **التشكيل الذاتي للنهضة من مور إلى شيكسبير** (*Renaissance Self-Fashioning: From More to Shakespeare*)، وهو كتاب ذو أهمية مديدة غَيَّرَ بشكل بالغ الدلالة في مشهد دراسات النهضة الإنجليزية. بيَّنَ غرينبلات في هذا الكتاب أن فكرة الذات بمثابة صيغة يتعين تشكيلها من خلال الإرادة الفردية التي هي بحدّ ذاتها إحدى المنتجات الثقافية للنهضة. ومع أنه يمكن العثور على تقارب وثيق من هذه الأطروحة في مناقشة ماركس وإنجلز للفردية في **بيان الحزب الشيوعي** (Marx and Engels, 1958, pp. 47-48)، إلا أن وجهة نظر غرينبلات تنبع من وصف «مستفيض» بشكل فريد للنصوص التي يفحصها. وعلى الرغم من الدلالة الجلية لميشال فوكو بالنسبة إليه، حيث زار فوكو بيركلي في العام 1980، وكذلك أكاديمي معهد واربورغ، حيث عمل غرينبلات أحياناً، إلا أنه تأثر أكثر ما تأثر بالنظريات الثقافية لعالم الأنثروبولوجيا الأميركي كليفورد غيرتز. في الحقيقة، تستند التاريخانية الجديدة بشكل راسخ على إثنوغرافيا جديدة (New Ethnography) تعلن عن نفسها بأنها فن روائي وعلم اجتماعي في آن معاً.

إن مفهوم غيرتز للثقافة هو مفهوم سيميائي في الأساس. فهو يرى أن مهمة الأنثروبولوجيا تتمثل في فكّ شيفرة شبكة الدلالات المعقّدة التي ينسجها البشر (Geertz, 1973, p. 5). وهو يفكر بالأنثروبولوجيا في أحسن حالاتها على أنها الاعتراف بالحياة العادية ذات المعنى لشخص آخر، وهو في أغلب الأحيان عضو ثقافة مختلفة عن ثقافة عالم الإثنوغرافيا، مردداً بذلك صدى لغة الفيلسوف الأميركي ستانلي كافل. وهكذا تكون الأنثروبولوجيا مواجهة مع الآخرية (نسبة إلى الآخر) على صعيد التفاصيل السيميائية الدقيقة للحياة اليومية. لا توفر الدراسات المجموعة في عمل غيرتز بعنوان **تأويل الثقافات** (*The Interpretation of Cultures*)، والمنشورة لأول مرة في العام 1973، فقط استرجاعاً لخمسة عشر عاماً من العمل الميداني وإنما هي تمثل أيضاً نظريته الأكثر اكتمالاً في الثقافة، والتي يصرّ على أنها متغرسة بالضرورة في تفاصيل الإثنوغرافيا الأكثر دقة. النظرية الثقافية متجذرة، بالنسبة إليه (وبدون أي إلماح ظاهر إلى هايدغر) في تربة الحياة اليومية العادية، ويتم اكتشافها هناك حين ينخرط عالم الإثنوغرافيا في مهمته المهنية المتمثلة في الوصف المستفيض (Thick Description).

يأخذ غيرتز تعبير «وصف مستفيض» عن غيلبرت رايل (Gilbert Ryle) الذي يدعو

قارئه، في سياق التساؤل حول بماذا تفكّر منحوتة مفكر رودن، إلى النظر في سلوك الصبية الذين لا يفكرون، بل هم يغمزون بعيونهم. إذ قد تكون إحدى غمزات الصبي في الواقع طرفة عين لا إرادية، وتكون الأخرى غمزة تواطئية، وتكون ثالثة – بمثابة ردّ فعل ممكن للثانية – محاكاة تهكمية منكرة لغمزة متواطئة تناسب المقام فعلاً، وتكون رابعة نوعاً من الاستعداد أمام المرآة لتقليد غمزة متواطئة لا تناسب المقام. في كلّ الحالات، لو كان هناك من آلة تصوير منبسطة جداً، فقد تسجّل ببساطة غمزات متعددة، لا تتمايز عن حالات المحاكاة الساخرة، أو تجارب التدريب على حالات المحاكاة الساخرة. ولكن غيرتز يجادل من خلال أمثلة مختارة بعناية من الأدبيات الأنثروبولوجية ذات الصلة، بأنَّ الإثنوغرافي المهني مكلف بتقديم وصف دقيق ومستفيض للاختلافات في المعنى بين مختلف هذه الغمزات. يتعين على الإثنوغرافي باعتباره كاتباً عن جماعة إثنية ذات صلة، أن يكتب تنوعات معنى (Mean) (ما يلاحظه ويدرسه). وهناك بالتالي، تبعاً لصياغة غيرتز، أربع خصائص للوصف الإثنوغرافي. أولاً، إنّه تأويلي، ثانياً ما يؤوله هو **فيض الخطاب الاجتماعي** (*Flow of Social Discourse*) بدءاً من الغمزات مروراً بالطقوس الجاوية (شعب جاوه)، ووصولاً إلى صراع الديكة في جزيرة بالي؛ ثالثاً، فعل التأويل هو محاولة «لاستخلاص» (Rescue) معنى خطاب من هذا القبيل من المناسبات العابرة التي يحدث فيها و«تثبيته» (Fix) بعبارات متمعنة؛ رابعاً، إنها ميكروسكوبية بمعنى أنها تجابه الوقائع الكبرى ذاتها التي تتعامل معها العلوم الإنسانية – من مثل السلطة، التغيير، الإيمان، القمع، الجمال، الحب – إلا أنها تموضعها في التفاصيل المحلية المألوفة للحياة اليومية (Geertz, 1973, pp. 20-21).

يزدري غيرتز صراحة الفكرة القائلة إنَّه بالإمكان اكتشاف جوهر المجتمعات الوطنية المعقّدة، أو الأديان الكبرى، في بعض البلدات الصغيرة أو المناطق المحلية «المثالية» (Typical)، سواء أكانت جونسفيل (Jonesville)، أو إيستر آيلاند (Easter Island)، أو مونتايو (Montaillou). إذ هو يصرّ على أنها ليست عمومية الأشكال الثقافية وإنما تباينها، هو ما يشكل كلاً من المورد الأكبر للأنثروبولوجيا، وأساس معضلتها النظرية المحدقة بها، مما يتمثل في «كيف يمكن إجراء التعادل ما بين تباين من هذا القبيل وبين الوحدة البيولوجية للجنس البشري؟». وبالنظر إلى هذه المعضلة، فليس من المفاجئ اكتشاف الإنجازات الكبرى في النظرية الثقافية من خلال دراسات نوعية لأثنوغرافيين من مثل ليفي – ستراوس (Lévi-Strauss)، إيفانز – بريتشارد (Evans-Pritchard) مالينوفسكي (Malinowski)، وبينيديكت (Benedict) (Geertz, 1993).

وطبقاً لذلك، فليس من المفاجئ اكتشاف أهم إنجازات التاريخانية الجديدة في حالات من قبيل دراسات غرينبلات (Greenblatt) لوالترر إليه ودراسة هولدرلن (Holderlin) بعنوان السفراء (The Ambassadors)، وسبنسر بعنوان **الألحان المتحولة** (*Mutabil-ity Cantos*)، وكذلك بيانه للكتب التي قرأها كريستوفر كولومبوس (Christopher Co-lumbus). إلا أن عمل غرينبلات يكشف أيضاً عن سياسات غائبة عمداً من مشروع غيرتز الإثنوغرافي. عند نقطة حرجة من مساره العلمي، وصف ميشال فوكو موضوع عمله بمثابة «معرفة مستثمرة في منظومات معقّدة من المؤسسات» (Marcey, 1993, p. 234). ومن خلال انخراطه في مشروع مواز لمشروع فوكو، إلا أنه مشروع يعطي للنصوص المكتوبة الانتباه ذاته للتفصيل الميكروسكوبي (الدقيق) الذي طبقه غيرتز في عمله الحقلي، تصبح «تاريخانية غرينبلات الجديدة» نقدية ولا تقل في انخراطها أو التزامها عن نقدية وليامز. كتب غرينبلات، في لحظة نادرة من النظرية النقدية الصريحة ما يلي:

سوف تقع العملية البسيطة لأي نظام نسقي، ولأي توظيف لنهج ما، لا محالة في خطر تعريض حدودها الذاتية، حتّى (وربما خصوصاً) حين تؤكد على مبدئها الأخلاقي الضمني. يبلغ هذا التعرض أقصى درجات شدته في اللحظات التي تجابه فيها أيديولوجية موطدة الأركان ظروفاً غير عادية، أي في اللحظات التي لا يقتصر فيها الأمر على تبني القيمة الأخلاقية لشكل خاص من السلطة من قبلها، وإنما يتعداه إلى شرحها (Greenblatt, 1992, p. 92).

يتمثل سياق هذا التفكير في مترتبات الشعريات الثقافية على السياسات الثقافية في وصف غرينبلات المستفيض لعمل توماس هاريوت (Thomas Harriott) بعنوان تقرير موجز وحقيقي لأرض فيرجينيا المكتشفة حديثاً (A Brief and True Report of the New Found Land of Virginia)، وهو نصّ يكتشف مرحلة حرجة من التشييد الاجتماعي للقيم الغربية في أميركا، حين ضمت ديناميكيات التخريب كلاً من المستعمرين والأميركيين الأصليين الذين سلبت أرضهم، على قدم المساواة.

النظرية النقدية والثقافة: يورغن هابرماس

ترتبط فكرة النظرية النقدية عن حقّ بمجموعة من الفلاسفة الألمان من ضمنهم هوركهايمر وأدورنو الذين نشر نصهم المؤسس لمدرسة فرانكفورت، بعنوان **جدلية التنوير** (*Dialectic of Enlightenment*) (1944) قبل أي من كتب رايموند وليامز (Raymond,

(Williams، أو كليفورد غيرتز (Clifford Geertz) أو ستيفن غرينبلات -Stephen Green) (blatt، بزمن طويل.

يتمثل تقليد النظرية النقدية بصورة راهنة بيورغن هابرماس الذي تقدّم كتاباته، بشكل أكثر شمولاً من سابقيه، نقداً قوياً للحداثة التي تمتد من هيغل وماركس إلى نيتشه وهايدغر، ووصولاً إلى فوكو ودريدا. ويبدو أنه ليس هناك من أحد مقروء، بشكل أكثر اتساعاً، في النظرية الثقافية والنقدية المعاصرة من هابرماس، كما يبرهن عليه تماماً كتابه بعنوان **الخطاب الفلسفي للحداثة** (*The Philosophical Discourse of Modernity/ Der philosophishe Diskurs der Moderne: Zwölf Vorlesungen*) (1985). في رأيه أن الخطاب الفلسفي الحديث لا يزال يصارع ما تركه هيغل وورثها لماركس إلى والهيغليين اليساريين الآخرين منذ أكثر من قرن مضى. وبينما حاول هيغل في كتابه **ظواهرية العقل** (*Phenomenology of Mind*) أن ينقي العقل المرتكز حول الذات لعصر التنوير في محاولة منه للوصول إلى المعرفة المطلقة، أصر ماركس والهيغليون الشبان على تلوث العقل الذي لا مفرّ منه، وعلى كونه سجين التاريخ، والسياسة، والهوى، والجسد. وطبقاً لذلك، انطلق نيتشه في تحليل «اللاجدوى المميزة للتقليد الثقافي المنفصل عن الفعل والمقحم في دائرة الجوانية»، ومعلناً نهاية الفلسفة (Habermas, 1985, p. 85). ومن خلال قراءته لما بعد البنيوية الفرنسية - وخصوصاً كتابات دريدا، وفوكو، وباتاي - باعتبارها النتاج المباشر لهذا الإعلان (نهاية الفلسفة)، يصمم هابرماس على توكيد العقل بمثابة شكل من الفعل التواصلي المطلع على هكذا أطروحات مظلمة وإلغائية مضادة للعقل من مثل الجنون والرغبة، ذلك العقل المصمم على إنجاز دوره التواصلي بشكل نشط وعلني.

ألمح هيغل نفسه بإيجاز إلى حاجة الفلسفة إلى الانخراط الكامل في الثقافة؛ وإذا لم يكن، بهذا المعنى، أول المُحْدَثين، فإنّه كان أول من رأى مشكلة الحداثة. سجل هيغل، في مخطوطة برنامج المنظومة (System programm)، القناعة التي تشارك فيها في فرانكفورت مع كلّ من هولدرلن (Houlderlin) وشيلينغ (Schelling)، والقائلة إن الفلسفة تحتاج إلى الانضمام إلى الفنّ كي تصيغ نظام الأساطير الذي قد يجعل انخراط الفلسفة الثقافي ممكناً وفي متناول الجمهور. يصف هابرماس هذا البرنامج بمثابة «وحدانية العقل والقلب المفترض أنْ تنضم إلى تعددية العبادة المميزة للتخيل» (Habermas, 1985, p. 32). إلا أن الشعر الألماني الرومانسي الذي رأى هيغل أنه قد كتب في بدايات القرن التاسع عشر، بدا غير ملائم للقيام بهذه المهمة الكبرى التي فكر أنها ضرورية. ولقد وقع هيغل أسيراً

للغيريات الأساسية للحداثة، على الرغم من رغبته في التغلب عليها. إذ شلت حركته من خلال الانقسامات ما بين التفكير الخاص والالتزام العام، وما بين العقل والتخيل، وبين الفلسفة والأدب. (رأى هابرماس) أن نيتشه، وهايدغر، وما بعد البنيويين الفرنسيين قد شرعوا في الشغل من ضمن هذه الغيريات، بينما رضخ المحافظون الجدد «بدون مساءلة، للديناميكية الجامحة للحداثة الاجتماعية، بقدر ما تسبغ التفاهة على الوعي الحديث للزمن، وترد العقل ثانية إلى مجرد الفهم، وترد العقلانية إلى مجرد عقلانية نفعية» (Habermas, 1987, p. 117).

خلال الأعوام 1939-1945، طور هوركهايمر وأدورنو النظرية النقدية كوسيلة للتفكير بعواقب المآسي التاريخية المتعددة: الفاشية في ألمانيا، استالينية في روسيا السوفياتية، والخطأ الماركسي الواضح في التنبؤ بالانتشار العالمي للثورة. ولقد رأيا ذلك كلّه بمثابة التدمير الذاتي للتنوير. إلا أنهما أصرا في كتابهما بعنوان **جدلية التنوير** على ما يلي:

إننا على قناعة تامة – وهنا يكمن افتراضنا لنقطة الانطلاق – بأنَّ الحرية الاجتماعية لا تنفصل عن فكر التنوير. إلا أننا، نعتقد، بأننا قد اعترفنا بالقدر نفسه بأنَّ فكرة هذه الطريقة المحددة في التفكير تحمل بشكل مسبق بذرة الارتداد العكسي الجليّ كونياً في أيامنا، بدرجة لا تقل عن الأشكال التاريخية الحالية – أي المؤسسات الاجتماعية – التي تتشابك هذه الطريقة معها. فإذا لم يتلاءم التنوير مع التفكير في هذا العنصر الانتكاسي، فإنّه سيحكم عندها على مصيره. فإذا ترك البحث في المظهر المدمر للتقدّم لأعدائه، فسيسخر التفكير المصطبغ بالبراغماتية بشكل أعمى صفته المتسامية وصلته بالحقيقة. ففي الاستعداد المُلْغِزْ للجماهير المتعلمة تقنياً للوقوع تحت تسلط أي طغيان كان، والمتألف بشكل مدمر ذاتياً مع العظام (جنون العظمة والاضطهاد) الشعبي، ومع كلّ ما هو مناف للعقل مما هو غير مفهوم، عندها سيصبح ضعف القدرة النظرية الحديثة جلياً (Adorno and Horkheimer, pp. 243-244).

تضمن تهديد التدمير الذاتي للتنوير الخوف من انطفاء العقل، تاركاً الحضارة في حالة خراب (Habermas, 1987, p. 117). ولقد بدت الفلسفة، فيما هو أبعد من ذلك، عاجزة عن التعامل مع هذه التهديدات؛ فهي لم تكن تعرف «قواعد فاعلة، أو مجردة، أو أهدافاً بديلة عن تلك التي تفرض ذاتها راهناً»؛ إنها «في الآن عينه غريبة عن الوضع القائم ومتعاطفة معه» (Adorno and Horkheimer, pp. 243-244). بينما يبدو أن النظرية النقدية قادرة على إعادة اكتشاف قوة الجدل التي تركتها الفلسفة أو نسيتها (Habermas, 1987, p. 117).

يتمثل أهم تعبير في طرح أدورنو وهوركهايمر لهاجسهما، كما يتجلى الآن، في الملاحظة التي تذهب إلى أن التنوير العقلاني يتضمن، مثله في ذلك مثل أساليب التفكير الأخرى»، «بذرة الارتداد العكسي». يتتبع هابرماس ذاك الارتداد العكسي من خلال نقد ماركس الأيديولوجي الذي يضع موضع الشكّ الفكر القائل إنَّ هويات المثل العليا البورجوازية تتجلى مباشرة في مؤسسات – من قبيل الدول القومية الفردية، شركات المشاريع، الجامعات، أو أساليب التفكير الراسخة في الإعلام، أو في دور نشر خاصة. ومع أنه من المفهوم أن هابرماس لا يرغب في قول ذلك، إلا أن تحديثه للنظرية النقدية يتضمن التفكيك الداريدي عند تلك النقطة التي قد يرغب هابرماس في استبعادها تحديداً. تشكل النظرية النقدية ذاتها تبعاً لنقد ماركس للأيديولوجيا الذي يؤكّد على أن معنى المؤسسات يحمل «وجهاً مزدوجاً» لا يقتصر على إبراز أيديولوجية الطبقة المسيطرة فقط، «وإنما يبرز كذلك نقطة بالانطلاق لنقد جوهري للبنى التي ترتقي إلى مستوى المصلحة العامة». إلا أن هابرماس يحذر من أن نقداً من هذا القبيل قد يتم الاستحواذ عليه لخدمة مصلحة «الفئة المسيطرة في المجتمع» (Habermas, 1987, p. 117).

الثقافة والإمبريالية: إدوارد سعيد وتركة فوكو

يستند مشروع النظرية النقدية على القناعة القائلة إنَّه يتعين على الإنسانيات والعلوم الإنسانية أن تكون تحريرية كي تتمكن من مقاومة التحوّل إلى أدوات أيديولوجية لدولة ما بعد تنويرية. وسواء اعترفت صراحة بأعمال مدرسة فرانكفورت أم لم تعترف، فإن حركات من ضمن النظرية الثقافية مثل النسوية، وما بعد الاستعمار، التعددية الثقافية، والدراسات العرقية، تشاطرها سياساتها المعرفية. إلا أنه حيث تباشر مختلف هذه الحركات الطولية ضمن الدراسات الثقافية في البرهنة على صدارة الجنسوية، والاستعمار، والتركز حول الإثنية، أو العرقية ضمن مختلف المذاهب في الإنسانيات والعلوم الاجتماعية، وتروّج كلّ منها بدورها لمشروعها باعتباره الأكثر فاعلية أو أنه الوسيلة الشمولية الأكثر مشروعية في الكشف عن مركزية أوروبية منهجية تتحكّم في إنتاج المعرفة. يقترح دايفد ثيو غولدبرغ، في كتاب حديث جدّ مهم حول الثقافة العنصرية تبيان كيف أنه «من خلال مفاهيم أولية حاكمة متنوعة ومجازات أساسية يقوم إنتاج المعرفة المعاصر بإعادة بثّ الحياة في مقولات راديكالية، أو هو يطلق مقولات جديدة، وبالتالي يوجه من جديد بطريقة ذكية وخفية قطعية التعبير العنصري وإقصاءاته» (Goldberg, 1993, p. 149). يشكل كتاب إدوارد سعيد بعنوان **الثقافة والإمبريالية** (*Culture and Imperialism*) واحداً من الجهود الحديثة الأكثر طموحاً في عرض المعرفية من هذا القبيل المصطبغة بالأيديولوجية.

كتب ميشال فوكو، في تصديره الأصلي لكتابه **تاريخ الجنون** (*History of Madness*) ما يلي:

«الشرق، المفكر فيه باعتباره الأصل، والذي يُحْلَمْ به بمثابة النقطة التي تصيب بالدوار والمولدة لحالات الحنين ووعود العودة... ليل البدايات الذي تكوّن الغرب في رحمه، وإنما الذي رسم فيه خطاً فاصلاً، هو يُعتبر الشرق بالنسبة إلى الغرب كل ما هو ليس غربي، حتّى ولو تعيّن عليه أن يبحث هناك عن حقيقته البدائية. يتعيّن كتابه تاريخ هذا الانقسام عبر كامل تطوره الغربي الطويل، وأن يتم تتبعه في استمراريته وتبادلاته، إلا أنه يتعين كذلك السماح بظهوره في قالبه المأسوي الأصيل (مقتبسة Macey, 1993, p. 146).

انكب سعيد على كتابة ذلك التاريخ، بدءاً من كتابه **الاستشراق** (*Orientalism*)، ولو أنه كان مؤخراً مصمماً على إنكار دينه المحدد لفوكو، أو طمسه. لم يكن موضوع انتباه سعيد النقدي مجرد محاولات الغرب لإخضاع الشرق بالقوة، أو بالاستغلال الاقتصادي؛ وإنما هو جادل بأنَّ الشرق هو افتراضياً اختراعاً من قبل تلك المذاهب الفكرية الأوروبية التي انكبت على دراسته. فالاستشراق، بما هو شكل من الإمبريالية المعرفية، هو بالتالي، ليس غريباً وإنما «جزءاً مكوّناً من الحضارة المادية الأوروبية وثقافتها» (Said, 1979, p. 1) ليس وحدها الدراسات الشرقية، وإنما أيضاً دراسات اللسانيات، والتاريخ، والنقد، والفلسفة، والدراسات الدينية، وعلم الاجتماع، والأنثروبولوجيا، وعلم النفس، وعلم السياسة، والاقتصاد كلها متواطئة في إنتاج الاستشراق. وبدلاً من مجرد متابعة حجة كتابه السابقة يوسع كتاب سعيد بعنوان **الثقافة والإمبريالية** (*Culture and Imperialism*) أطروحة ذلك الكتاب من خلال الانكباب على البرهنة على أن الاستشراق لا يعدو كونه أحد تجليات الإمبريالية، وأن كلاً من أوروبا والأميركان استعملوا نماذجهم الثقافية ومن ضمنها مثل عليا من قبيل الحرية والنزعة الفردية بمثابة وسائل للغزو والسيطرة. و«لا الإمبريالية ولا الاستعمار» كما يجادل سعيد «هما ببساطة فعل تراكمي». فكلاهما مدعومان ويمكن حتّى أن يكونا مدفوعين بتكوينات أيديولوجية مذهلة تتضمن أفكاراً تقول إنَّ بعض الأراضي والشعوب تتطلب السيطرة وتلتمسها، وكذلك بعض أشكال المعرفة التي تَمُتُّ إلى السيطر (Said, 1993, p. 8). ففي الحقيقة، وفرت التجربة الإمبريالية الفرصة المركزة لتطوير المذهب المتعدد الجديد للدراسات الثقافية. وعلى ذلك، يبدو أن النظرية الثقافية معرضة للشبهة والفضيحة منذ بدايتها.

ففي نظر سعيد كانت النظرية الثقافية والنقدية بدءاً بوليامز ووصولاً إلى هابرماس إما «عمياء» (Blinded) لا ترى الإمبريالية أو هي غير موثوقة في مقاومتها؛ وفي الحقيقة فالمنظّران الفرنسيّان الوحيدان اللذان يستثنيهما من هذا الحكم هم دولوز (Deleuze)، تودوروف (Todorov)، ودريدا (Derrida) (Said, 1993, p. 336) على أن نظرية سعيد الثقافية تحاول أن تتبرأ مما يراه بمثابة البدايات الملوثة للدراسات الثقافية. ولهذا السبب على ما يبدو، يستعمل كلمة «ثقافة» بطريقتين متمايزتين استراتيجياً. فهي تعني له، في أحد المعنيين، «كلّ تلك الممارسات من مثل فنون الوصف، والتواصل، والتصوّر ذات الاستقلال النسبي عن العوالم الاقتصادية، والاجتماعية، والسياسية، والتي غالباً ما تتواجد في أشكال جمالية، ويتمثل أحد أهدافها الرئيسة في المتعة». وأما في معنى ثانٍ، فإن الثقافة هي مفهوم يمتد من خلال الإيحاء بالتحسين والارتقاء، بدءاً مما يفكر فيه مجتمع ما باعتباره أفضل ما عُرِفَ وما تمَّ التفكير فيه (كما هي الحال في تعريف ماثيو أرنولد الشهير) وصولاً إلى التضخم الذاتي أو المساواة التي تعاني رهاب الغريب، للثقافة مع ما تعتقد أنه أفضل ما عرفه العالم (Said, 1993, pp. xii-xiii). تتيح الفئة الأولى المتعة الخاصة التي يجدها سعيد في نصوص من مثل **قلب الظلام** (*Heart of Darkness*) لكونراد أو «عائدة» لـ فردي (Verdi's Aida)، بينما توفر الفئة الثانية الفرصة لنقد تجليات الأيديولوجية الإمبريالية في تلك النصوص، وفي امتلاكها الموازي من قبل ثقافة مسيطرة بغية ترويج مصالح الإمبراطورية. يلجأ سعيد، بغية تبيان العلاقة بين هاتين الفئتين، إلى مجاز من عالم الموسيقى التي لا تبدو مصممة لتوفير أي تفكيك مفهومي من أي نوع كان. حيث يكتب قائلاً:

كنت مقترحاً الخطوط الطباقية لتحليل شمولي، حيث ينظر إلى النصوص والمؤسسات الدنيوية على أنها تعمل معاً، وحيث تتم أيضاً قراءة ديكنز وثاكراي باعتبارهما مؤلّفين لندنيين، بمثابة كاتبين يتشكل تأثيرهما التاريخي من قبل المشروعات الاستعمارية في الهند وأستراليا، مما كانا واعيين جداً له، وحيث ينخرط فيه أدب أحد بلدان الكومونولث مع آداب بلدان الكومونولث الأخرى (Said, 1993, pp. 385-386).

في الحقيقة، يبدو سعيد ذاته عالقاً فيما يعتبره هابرماس بمثابة معضلة غيريات متعددة حداثية ومحدقة: حيث ولد لعائلة بروتستانتية في الشرق الأوسط، وتعلم في الغرب تحضيراً للعودة إلى قضية الفلسطينيين، ودرّس وكتب حول الإمبريالية الأميركية والأوروبية في جامعة كولومبيا لجمهور من الطلاب جله من الأميركان والبريطانيين، وكان سعيد بليغاً في عجزه الذي عبّر عنه بأمانة عن حلّ هذه الصراعات التي قادته إلى الصورة النهائية الموهنة لكتابة المضطرب. هكذا التقط سعيد القالب المأسوي الأصيل الذي دعا إليه فوكو:

هناك فارق ضخم... ما بين الحراك المتفائل، والحيوية الفكرية و «منطق الإقدام» الذي تمّ وصفه من قبل المنظّرين المختلفين الذين استقت من أعمالهم، وبين الاختلال الكاسح، والهدر، والبؤس، وحالات الرعب التي قاست منها هجرات قراناً وأوضاعها الحياتية المشوّهة. ومع ذلك فليس من المبالغة في شيء القول إنَّ التحرير بما هو رسالة فكرية، والذي ولد من رحم مقاومة ومعارضة حالات الحصار وعمليات النهب التي قامت بها الإمبريالية، قد تحوّل الآن من ديناميكيات الثقافة المستقرة، الراسخة، والمدجّنة، إلى طاقاتها المتشردة، المبعدة عن المركز والمنفية، وهي طاقات تجد اليوم تجسيدها في المُهاجِرْ، ويتمثل وعيها في المثقف والفنان المنفي، وفي الصورة السياسية ما بين مجالات متعددة، وبين أشكال، وديار، وكذلك بين لغات متنوعة. من هذا المنظور تكون كلّ الأشياء في الحقيقة خليطاً من الضدّ، والأصالة، والاحتياط، والغرابة. ومن هذا المنظور كذلك، يمكن للمرء أن يرى «الجوقة كاملة ترقص معاً» بشكل متناقض (Said, 1993, p. 403).

تحمل هذه الصور الصادرة عن موسيقار ناجز وناقد موسيقى مثل سعيد، نبرة الموثوقية والأصالة. إلا أن سعيد يخشى عن حقّ أن يكون هناك شيء من التفاؤل المفرط في استنتاجه. فهل من الممكن تصوّر، أو حتّى وصف، على طريقة كليفورد غيرتز (Clifford Geertz) في الدقة «البالغة»، رقصة شعوب تتضور جوعاً، ومستلبة أرضها في أفريقيا، أوروبا وأي مكان آخر، تتحرك إيقاعياً مع منظرين فكريين- سواء كانوا مشوهين أم لا - بشكل متطابق موسيقياً يمزج ما بين اللذة الحداثية الخاصة وبين الشعور الثقافي الكاسح بالذنب؟ يملك سعيد الجرأة على مجابهة تحدي كيفية إمكانية التواجد الجمالي والسياسي معاً. كان ذلك، على كلّ حال، مشروع فوكو الذي يدينه سعيد الآن، استناداً إلى قراءته لعمل فوكو غير المنجز بعنوان **تاريخ الجنسانية** (*History of Sexuality*)، باعتباره تمجيداً مفرطاً للذات، وهي وصمة يجهد بشدة كي ينأى بنفسه عنها.

لم تجد النظرية الثقافية والنقدية بَعْدُ وسيلة لعبور الطريق المسدود أو المأزقي الذي يفصل ما بين المتعة الجمالية والمسؤولية الاجتماعية، مهما عملت بتصميم للوصول إلى ذلك. تمثل تصميمها في رسم معالم آثار التمزقات الكبرى في خطاب الثقافة والاستحواذ الأيديولوجي على الفنون - مثلما فضح سعيد الآثار الإمبريالية في رواية **أوبرا القرن التاسع عشر**، أو من مثل مشروع وليامز لتسجيل التأثير الأدبي للثورة الصناعية - الآن عينه الذي كانت مصممة فيه على العمل من أجل التغيير الثقافي، سواء بغية التمكّن الأدبي الذي اقترحه وليامز، أو من أجل أن تفهم أخيراً العواقب المتكررة للتشوهات الاجتماعية التي

خلقتها حرب 1939-1945، والتي ما زالت تتجلى على الساحة العالمية. وستكون النظرية الثقافية والنقدية قد أنجزت أقل القليل فيما لو فشلت في إطلاق بعض التفكير المتجدد – المصحوب بأفعال مستنيرة – حول هذه المعالجات المستمرة لمشروع التنوير.

مايكل باين (Michael Payne)

قراءات:

Adorno, Theodor, and Horkheimer, Max 1979: *Dialectic of Enlightenment.*

Baldick, Chris 1983: *The Social Mission of English Criticism.*

Bhabha, Homi K. 1994: *The Location of Culture.*

Blundell, Valda, Shepherd, John, and Taylor, Ian, eds 1993: *Relocating Cultural Studies: Developments in Theory and Research.*

Borges, Jorge Luis 1974: *Obras Completas.*

Derrida, Jacques 1976: *Of Grammatology.*

During, Simon, ed. 1993: *The Cultural Studies Reader.*

Eagleton, Terry 1993: *The Crisis of Contemporary Culture.*

Geertz, Clifford 1973 (1993): *The Interpretation of Cultures.*

--------- 1989: *Works and Lives: The Anthropologist as Author.*

Goldberg, David Theo 1993: *Racist Culture: Philosophy and the Politics of Meaning.*

Greeblatt, Stephen 1980: *Renaissance Self-Fashioning.*

-------- ed. 1982: *The Forms of Power and the Power of Forms.*

--------- 1985 (1992): "Invisible Bullets: Renaissance Authority and its Suberversion: Henry Iv and Henry V".

Habermas, Jürgen 1987: *The Philosophical Discourse of Modernity.*

Hall, Stuart 1988: *The Hard Road to Renewal: Thatcherism and the Crisis of the Left.*

Iglis, Fred 1993: *Cultural Studies.*

Jayawardena, Kumari 1986: *Feminism and Nationalism in the Third World.*

Johnson, Richard 1984: *What is Cultural Studies Anyway?*

Koeber, A. L. and Kluckhohn, Clyde 1952: *Culture: A critical Review of Concepts and Definitions.*

Macey, David 1954: *Capital: A Critique of Political Economy.*

Marx, Karl 1954: *Capital: A Critique of Political Economy.*

------ and Engels, Frederick 1968: *Selected Works in One Volume.*

Mulhern, Francis 1979: *The Moment of "Scrutiny".*

Said, Edward 1993: *Culture and Imperialism.*

------- 1979: *Orientalism.*

Williams, Raymond 1958 (1993): *Culture and Society: Coleridge to Orwell.*

-------- 1976 (1988): *Keywords.*

A

فاعل (Actant)

وحدة بنيوية في السردية مقترحة في غريماس (Greimas) (1966). تتضمن الجمل ستة فاعلين، تتألف من ثلاثة تعارضات ثنائية. يشكل كلّ زوجَيْن عنصراً سردياً أساسياً منها وهما: الفاعل/ المفعول ويشير إلى الرغبة، المرسل/ المستقبل ويشير إلى التواصل، والمساعد/ المعارض ويشير إلى المساعدة الثانوية أو التداخل. وتطرح هذه البنية باعتبارها أساسية لكلّ السرديات.

قراءات:

Greimas, A. J. 1966: *Sematique structurale.*

------ 1970: *Du sens.*

------- 1973: "Les actants, les acteurs et les figures".

بول إينز (Paul Innes)

أدورنو، ثيودور، ف. (*Adorno, Theodor W.*) (1969–1903)

فيلسوف ألماني، وعالم موسيقى وناقد ثقافي، وعضو بارز في مدرسة فرانكفورت للمنظرين النقديين. وهو واحد من أهم فلاسفة العصر الناطقين بالألمانية، جنباً إلى جنب مع كلّ من هوسرل، هايدغر، غادامير وفتغنشتاين. نتاجه هائل (Adorno, 1970b). يتضمن دراسات للوجوه المركزية في التقليد الفلسفي الألماني (هيغل، كيركيغارد، هوسرل، وهايدغر)، ودراسات ومقالات في المؤلّفين الموسيقيين فاغنر (Wagner)، ماهلر (Mahler)، سكونبرغ (Schoenberg)، سترافنسكي (Stravinsky) وبيرغ (Berg)، وأربعة مجلدات في النقد الأدبي، والعديد من المقالات والخواطر في النقد الثقافي. إلا أن الأكثر دلالة وأهمية هي ثلاثة أعمال ذات أصالة فلسفية بارزة: **جدلية التنوير** (1944) بمشاركة هوركهايمر، **الجدليات السلبية** (1966) (*Negative Dialectics*) **والنظرية الجمالية** (*Aesthetic Theory*) المنشور بعد وفاته (1970a).

وكونه قد استوعب أنه ابن تاجر يهودي لصناعة الخمور وأم كورسيكية كاثوليكية (Corsian Catholic) التي كانت مغنية محترفة، فقد تميزت سنوات طفولته الأولى بالارتياح والحرص.

وبينما قدمت طفولة بنيامين له نموذجاً في كيفية توليد الإحباط لقوة الرغبة، يبدو أن طفولة أدورنو قد زودته بتجربة إنجاز حصّنته ضدّ أي حرمان في حياته اللاحقة. (ومن الأمور ذات الدلالة من المحتمل أن اسم عائلة أمه كان أدورنو (Adorno). حيث أحلّه محل فايسنغروند اسم عائلة أبيه أواخر الثلاثينيّات).

أقبل أدورنو على كلّ من الموسيقى والفلسفة في سنّ يافعة وتدرّب على البيانو وهو طفل، ونال دكتوراه عن ظواهرية هوسرل في سنّ الحادية والعشرين، ودرس التأليف الموسيقي لمدّة سنتين في فيينا حيث تتلمذ على آلبن بيرغ (Alban Berg)، قبل أن يعود إلى فرانكفورت لتحضير أطروحة التأهيل لمنصب الأستاذية المطلوب للتعليم في الجامعات الألمانية، وكانت بعنوان **مفهوم اللاوعي في نظرية العقل المتسامية** (*The Concept of the Unconscious in the Transcendental Theory of the Mind*) (1927). ولم تفلح هذه المحاولة الطموحة لقراءة كنتية جديدة غير تقليدية لفرويد، مع استنتاجات ماركسية، في اكتساب أدورنو لحق التعليم، إلا أنها تشير إلى مدى اتساع اهتماماته في تلك الفترة.

رأس في العام 1928 تحرير **مجلة فيينا الموسيقية** (*Anbruch*)، وتحوّل إلى دراسة كيركيغارد بمثابة محاولة جديدة لتأهيله للتعليم الجامعي. وإلى جانب دراسة كيركيغارد هذه (Adorno, 1933)، والتي نشرت في ألمانيا في نفس فترة صعود هتلر إلى السلطة، برزت مقالتان أخريان مبكرتان (نشرتا بعد وفاته)، بمثابة بيانين ممثلين لمشروع أدورنو هما: راهنية الفلسفة (*The Actuality of Philosophy*) التي شكلت محاضرته الافتتاحية في جامعة فرانكفورت، وفكرة التاريخ الطبيعي (*The Idea of Natural History*) وهي عبارة عن حديث إلى فرع فرانكفورت لجمعية كَنْت (*Adorno*, 1931; 1932). وتتميّز ثلاثتها بتأثير بنيامين المنهجي بعنوان **أصل الدراما التراجيدية الألمانية** (1928a) (*Origin of German Tragic Drama*) الذي يكن العداء **لوجودية** هايدغر (الذي سبق أن فرض تأثيره الهائل أوائل الثلاثينيّات)، ويحمل ديناً أسلوبياً لتقنية سكونبرغ (Schoenberg Compositional) في التأليف الموسيقي – وهي ملامح حافظت عليها كتابات أدورنو، بشكل أو بآخر، حتّى النهاية.

نما موقف أدورنو الفلسفي بشكل دال خلال فترة نفيه من ألمانيا (1934–1959)، إلى أوكسفورد في البداية، وإلى الولايات المتحدة، لاحقاً، مع بقية مدرسة فرانكفورت؛ ونتج هذا النمو جزئياً عن تعاونه مع هوركهايمر، وفي شطر آخر منه بمثابة نتيجة لمساجلته الدائمة مع بنيامين التي استمرت ذاتياً، بعد فترة طويلة من وفاة هذا الأخير. إلا أن نطاقات تفكيره العريضة بقيت مستقرة بشكل ملحوظ. ويمكن تلخيصها كالتالي: **التساؤل حول إمكانية الفلسفة وشكلها** (*Possibility and Form of Philosophy*) **بعد نقد المثالية (أي الاعتراف بقصور الفكر عن استيعاب كامل نطاق الواقع)** (*The Totality of the Real*)؛ التأكيد على الطابع التاريخي للفلسفات بما هي انعكاسات ممثلة لمنطق الأشكال الاجتماعية؛ الانشغال بالانفصال التكويني ما بين مفهوم التنوير «للعقل» وبين الخاصية الحسية الممتعة للجماليات، والآثار الضارة لهذا الانفصال على تكوين الذاتية.

ويكمن في قلب كلّ من هذه النطاقات توتر ما بين تأصل النقد والطموح إلى التسامي الملازم لعالمية مفهوم العقل.

تمثل هدف أدورنو الأهم في الحفاظ المثمر على هذا التوتر، في استعراض الممارسات للمنتجات الثقافية بما هي تجليات العقل التاريخي. وتمثلت وسيلته لذلك في تجديد الفكر الجدلي إثر تراجع النقد الماركسي لهيغل، رجوعاً إلى شكل المنظومة المتصلب الذي عقد هذا الفكر العزم على نسفه.

بدءاً من تبني أدورنو لنموذج تأويلي أساساً للفلسفة بكونها تأويل، مشتق من اقتباس بنيامين لمفهوم النقدية لدى الرومانسيين الألمان الأوائل. إلا إنّه سرعان ما أحل محل ذلك التأويل فكرته المميزة عن الفلسفة كونها شكّلت نوعاً خاصاً من التجربة: أي التفكير الثاني -Second Reflec) (tion أو التفكير حول العلاقة (الانعكاسية) ما بين الذات والموضوع المكونة لنماذج أخرى من التجربة. وعلى غرار مفهوم الجدليات السلبية الذي ولدته، فإنّه يمكن النظر إلى هذه الفكرة بمثابة تكوين تسوية في منتصف الطريق ما بين كلّ من فكر كَنْت وهيغل.

تطمح الفلسفة إلى مرتبة المتسامي واللامشروط، إلا أنها لا توجد إلا بأشكال تاريخية نوعية، وبالتالي مقيّدة اجتماعياً. وإذا كان لها أن تكون صادقة مع ذاتها، فيتعيّن عليها إدماج وعي بحدودها الذاتية ضمن أفكارها حول أشكال التجربة الأخرى. إنّه يتعين عليها محاربة هذيان الكونية المنجزة، ولكن من دون التراجع إلى مستوى توكيد مجرد الموجود. هذه هي حيلة الجدليات السلبية: أي رفض وضع حدّ لحركة التفكير اللامتناهية ما بين كونية العقل وخصوصية التجربة، حيث يصحح كلّ منهما أحادية الرؤية لدى الآخر، ويجعلها محدّدة في شكلها النوعي تاريخياً.

وهكذا يمزج أدورنو ما بين تأكيد كنتي على حدود العقل وبين حسّ هيغلي في التفكير الجدلي بما هو **إنتاجية مطلقة** (Absolute Productivity). يفترق عن هيغل في أن المطلق لا يمكن أبداً أن يكون ناجزاً. وإن الأفق التجريدي لكلّ الفكر المعنيّ بالحقيقية هو ما يكوّن بحدّ ذاته التجربة الفلسفية (وذلك على النقيض من المعرفة المحضة التي تشكل مهمة العلم). إلا أنه منذ اللحظة التي تعطي فيها توصيفاً إيجابياً، فإنها تتعرض للتفنيد. ذلك هو معنى قولَيْ أدورنو المأثورين والمعروفين جيداً: **الكلي هو اللاحقيقي** (*The Whole is the Untrue*) (Adorno, 1951)، و «يتعين أن يتم تشييد التاريخ الكوني وأن يتم التفكّر له» (Adorno, 1966).

يمكن تقسيم إنتاج أدورنو، بما يتماشى مع هذه الأفكار، إلى ثلاثة أنواع أساسية: النقد الاجتماعي للفلسفات، النقدية الفلسفية للثقافة، وأعمال فلسفية محضة تُوسّعْ فيها مصطلحات الكتابات النظرية الأخرى بشكل قائم بذاته. ولقد اشتهر أدورنو أكثر ما اشتهر بنقديته الثقافية تحديداً. إلا أن تلك النقدية تبقى غامضة إلى حدّ ما من دون أخذ مبرراتها الفلسفية في الحسبان. ولقد أدى عدم أخذ هذه المبررات في الحسبان إلى بروز صورة مشوّهة بشكل فادح عن **نظرية أدورنو الثقافية** في دراسات الوسائط الإعلامية باللغة الإنجليزية، وكذلك في الدراسات الثقافية القائمة حتّى الآن، مما حال دون انخراط خصب فيها من قبل هذه الدراسات. إذ لا يعدو الأمر بالنسبة لهذه الدراسات كونه مجرد صيغة أخرى لدفاع النخوية المتشائمة المتعالي عن **الثقافة الراقية (وطموحها في الوصول إلى حقيقة متسامية)** ضدّ **«تلوثها» بثقافة الجماهير**.

إلا أن ذلك يغفل مبدأ أدورنو الأساسي في النقد الثقافي: والقائل تحديداً بأن «الأعلى» و«الأدنى» هما جزءان متكاملان من كلّ أكثر اتساعاً. وكما صاغه أدورنو في رسالة إلى بنيامين: أنّهما كلاهما «نصفان ممزقان من حرية متكاملة إلا أنهما لا يدلان عليها» ولقد جادل بأنّ كليهما «يحمل وصمة الرأسمالية»، وكلاهما «يحتوي على عناصر تغيير» (Contains Elements of Change). كان يعتقد أنه كان رومانسياً بتضحيته أحدهما بالآخر حيثُ إنّ «الانقسام ذاته» هو ما يشكل الحقيقة (Adorno, 1936).

إلا أنه من غير شكّ كان أدورنو ذاته يملك ضمن هذا السياق تعاطفاً أكبر بما لا يقاس مع الريادة الحداثية، قياساً يملكه مع ذلك الجزء من الحقيقة المتضمّن في ثقافته الجماهيرية الأخرى. إذ نظر إلى تلك الريادة باعتبارها مدفوعة بلحظة من الاستقلالية الفنية (وبالتالي فهي تحمل إمكانية الموقف النقدي من الوضع القائم) بينما الثقافة الجماهيرية شديدة الاعتماد على شروط التلقي القائمة مسبقاً بحيث لن يكون لها أكثر من مجرد علاقة سلبية مع الحقيقة. ويتجلى هذا التعارض أكثر ما يتجلى في التناقض ما بين حماس أدورنو الفكري لموسيقى سكونبرغ الجديدة وبين نبذه الفظ للجاز (Adorno, 1955).

من اللافت بشكل خاص الطرق المختلفة التي يؤثر فيها تسليع الثقافة على كلٍ من المجالين. ففي حالة سكونبرغ، تفهم مكّانة الموسيقى بما هي سلعة على إنها تلقى مقاومة داخلية (للتسليع) من قبل الموسيقى ذاتها. إذ إنّ شكلها الاجتماعي مدمج في المواد الموسيقية، ومنعكس نقدياً من خلال توسُّطه مع تاريخ الموسيقى الذي تسهم فيه من ثمّ بشيءٍ جديد. فالتسليع هو جزء من شأن الموسيقى. بينما في الجاز من ناحية ثانية، يعتبر الشكل السلعي طاغياً على الشكل الموسيقي الذي يوفر لسامعيه «وصفات بسيطة محدودة» ترضي رغبة امتثالية في إعادة إنتاج المألوف. وفي كلتا الحالتين يكون محك الحكم توكيد الثقافة (culture) بمثابة قيمة روحانية. يتمثل الأمر بالأحرى في قدرة العمل على انتقاد وضع المجتمع القائم. وبهذا الخصوص، قد تتهم كتابات الجاز بالفشل في الارتقاء إلى نموذج أدورنو الذاتي في الجدلية النقدية.

كتابات أدورنو الثقافية مميزة في التعامل مع ما يعتبر غالباً بمثابة ثقافة «شعبية» باعتباره نتاج الصناعات الثقافية. ينظر إلى الثقافة «الجماهيرية» بمثابة منتج صناعي، يشغل مكانة مركزية في التلاعب الأيديولوجي بالرغبة والحاجة. وهو ما يثير السؤال حول علاقات أدورنو مع كلّ من **الماركسية والتحليل النفسي**.

فمن ناحية أولى، وإلى حدّ ما، بسبب معرفته الموسيقية التقنية من المحتمل أن يكون أدورنو أهم فيلسوف في مجال الحداثة الموسيقية؛ ومن ناحية ثانية، فإنّه المنظر الذي طبق إلى أبعد حدّ وأكثره استمراراً اقتصاد ماركس السياسي في تحليل الأشكال الثقافية.

من جهة أخرى، بناءً على معرفته التقنية لعلم الموسيقى جزئياً، كان أدورنو على الأرجح من أهم فلاسفة الحداثة الموسيقية ومن جانب آخر، كان أدورنو المنظر إلى تطبيق بشكل مباشر ومستمر الاقتصاد السياسي الماركسي في تحليل النموذج الثقافي. فالنظرية الماركسية أساساً تلعب دورَيْن رئيسين في عمل أدورنو. فهي قد قدمت له النقد المادي للفلسفة التقليدية

باعتبارها ذات طابع شمولي تهميشي أو تجريد سيئ وحيث له (عن طريقة لوكاتش) المفهوم ذو الطابع المادي- تطوير جانب من جوانب أفكار ماركس نحو تشييء السلع. (في التشييء نحو السلع، تكون الدهشة عن طريق الأخذ بالصفات التي تنتمي بشكل واضح وصريح للناس. في الطابع المادي للسلعة، تكون العلاقة بين الناس مفترضة، بحيث تفترض شكل العلاقة بين الأشياء).

لعبت النظرية الماركسية دورين رئيسيين في أعمال أدورنو. فقد أمدّته بنقد مادي للفلسفة التقليدية بما هي عالم الكونية المستلبة أو التجريد «الرديء»، كما زوّدته (من خلال لوكاتش) بمفهوم **التشييء** - أي تطوير مظهر من تدليل ماركس على تيمية السلعة. (في تيمية السلعة، تؤطر السلعة من خلال إسباغ خصائص مميزة للبشر عليها. بينما في التشييء، تتخذ العلاقات بين الناس شكل العلاقات بين الأشياء).

أوّلَ أدورنو نظرية ماركس في القيمة بمثابة سوسيولوجية شكل ثقافي. ولقد وسّع لاحقاً (Adorno and Horkheimer, 1944) هذه القراءة إلى نقد لبنية التكافؤ المتأصلة في الفكر نفسه، باستخدام عناصر من أنثروبولوجيا نيتشية. وهكذا تصبح علاقة المقايضة بين السلع، حيث تختزل كل منها إلى قيمتها المكافئة (أي وقت العمل الضروري اجتماعياً)، النموذج التأويلي للبعد التواصلي للعقل الوسائلي، حيث يختزل كلّ موضوع إلى طاقم مشترك من الخصائص المجرّدة (المحدّدة براغماتياً بواسطة اهتمام حفظ الذات). أطلق أدورنو على شكل الفكر هذا تسمية **تطابق التفكير**، على النقيض من لا تطابق الجدليات السلبية.

وهكذا تكون ماركسية أدورنو في الآن عينه أرثوذكسية في توكيدها لقانون القيمة، إلا أنها غير تقليدية جذرياً في توسُّع نطاقها المجازي كي نغطي مجمل العلاقات الإنسانية، خلال كامل التاريخ البشري. (إذ هي تنطبق، بالنسبة لماركس على نمط الإنتاج الرأسمالي فقط). وهكذا يصبح التشييء الذي طوره **لوكاتش** في الأصل لشرح الحواجز بإزاء بزوغ الذاتية الثورية، في مرحلة خاصة من التطور الرأسمالي، حالة وصفية لمظهر دائم من الشرط الإنساني، حتّى الآن. تصل هذه العملية ذورتها في أطروحة «المجتمع المستوعب كلياً»؛ مما يشكل سيناريو مروعاً مرسوماً بأسلوب استفزازي من قبل أدورنو وهوركهايمر بمثابة تحذير من النزعات التطورية للرأسمالية ومجتمعات الدول الاشتراكية على السواء، في مرحلة ما بعد الحرب. (ولقد أشاع ماركوس هذه الأطروحة في الستينيّات في كتابه **الرجل أحادي البعد**) (Marcuse, 1964).

تشترك فكرة التشييء، بعد سلخها عن السياق الأوسع للنظرية الماركسية (وخصوصاً سلخها عن التدليل على علاقات الطبقات التي اعتبرها أدورنو بائدة تجريبياً)، وبعد تعميمها، مع إسباغ صيغة عظامية اضطهادية تتخذ طابع «القفص الحديدي» الذي قال به ماكس فيبر في وصفه العقلنة المجتمعية، أكثر مما تشترك مع أي شيء ماركسي يمكن التعرّف إليه، ولو أنها تحمل أصداء بعضاً من العداء التروتسكي تجاه البيروقراطية (شاطر أدورنو موقفاً عدائياً متطرفاً تجاه التطوّرات في الاتحاد السوفياتي). كما أنَّ استخدام أدورنو للمفاهيم التحليلية النفسية هو لا تقليدي على الغرار ذاته، ولو أنه شديد الإيحاء أيضاً.

وعلى إثر أعمال **إيريك فروم الرائدة** (*Work of Eric Fromm*) (1932) تحوّلت المفاهيم التحليلية النفسية من مستوى الفرد إلى المجال الاجتماعي والتاريخي، وذلك بعدد من الطرق المتنوعة. كان التحويل مجازياً بعض الأحيان – من قبيل توصيف الفاشية بمثابة «انتقام للطبيعة المكبوتة»، وكان التحويل أكثر منهجية في مواضع أخرى، كما هي الحال في الدراسة التجريبية الجماعية بعنوان **الشخصية التسلطية** (***The Authoritarian Personality***) (Adorno et al. 1950) مع أن هذا العمل الذي عرف أدورنو من خلاله من قبل الناطقين بالإنجليزية حتّى أواخر الستينيّات، هو منهجياً، ولسخرية القدر، بعيد كلّ البعد عن أن يكون نموذجاً لفكره.

كانت تأملات أدورنو التاريخية الفلسفية الافتراضية الأعظم نتاج تعاونه مع هوركهايمر أي: **الفلسفة المُتَشَاطَرَة** (*Shared Philosophy*) التي غالباً ما رجع إليها. إنها ملتبسة إلى حدّ بعيد، ذلك أنها فيما لو قرأت ضمن سياق حظر أدورنو للكليانيات الإيجابية، فإما أنها تخرقها أو أنه يتعين تأويلها بطريقة مختلفة أكثر سلبية: بمثابة استفزازات، ربما، أية مبالغات أسلوبية متعمدة. («فقط المبالغات هي حقيقية» هو قول مأثور آخر مشهور لأدورنو بصدد التحليل النفسي). تبرز كلّ كتابات أدورنو حساسية حادة لمسألة اللغة الفلسفية. وبهذا الصدد فإن **أخلاقيات الحدّ الأدنى: انعكاسات من حياة متضررة** (*Minima Moralia: Reflection from Damaged Life*) (1951) وهو أكثر من مسألة تقاطع ما بين العمل بعنوان **مقطوعات فلسفية** (*Philosophical Fragments*) لفريدريك شليغل (Friedrich Schlegel)، **وشارع وحيد الاتجاه** (*One Way Street*) (1928) لبنيامين، ومن أي شيء آخر مماثل لعمل في فلسفة التاريخ، هو ما يشكل أكثر أعماله تمييزاً لمنحاه.

كانت كتابات أدورنو مؤخراً موضوع اهتمام متجدد، بعد أنْ تمت مهاجمتها من مواقع متنوعة منذ أواخر الستينيّات بسبب موقفها التشاؤمي تجاه التغيير السياسي، وبسبب سلبيتها النظرية الصارمة. ولقد انصب هذا الاهتمام المتجدد أساساً على التفاصيل النظرية الغنية **لجماليات أدورنو** (Adorno Aesthetics) إلا إن قدوم **ما بعد البنيوية** (Poststructuralism) وفّرَ سياقاً أكثر اتساعاً للنظر في موقع أدورنو في تاريخ الفلسفة. ويبقى مدى ملاءمة أعماله للسجالات الجارية على صعيد كلّ من النظرية الفلسفية والثقافية قضية ساخنة.

بيتر أوسبورن (Peter Osborn)

قراءات:

Adorno, Theodor W. 1951 (1978): *Minima Moralia: Reflections from Damaged Life.*

------ 1955 (1982): *Prisms.*

-------- 1966 (1990): *Negative Dialectics.*

-------- 1970a (1984): *Aesthetic Theory.*

--------- 1991: *The Culture Industry: Selected Essays on Mass Culture.*

Adorno, Theodor W. and Horkheimer, Max 1944 (1979): *Dialectic of Enlightenment.*

Buck-Morss, Suzan 1977: *The Origin of Negative Dialectics: Theodor W. Adorno*, Walter Benjamin, and the

Frankfurt Institute.

Jameson, Frederic 1990: *Late Marxism: Adorno, or, The Persistence of Dialectic.*

Jay, Martin 1984a: *Adorno.*

Roberts, David 1991: *Art and Enlightenment: Aesthetic Theory After Adorno.*

Rose, Gillian 1978: *The Melancholy Science: An Introduction to the Thought of Theodor W. Adorno.*

Zuidervaart, Lambert 1991: *Adorno's Aesthetic Theory: The Redemption of Illusion.*

علم الجمال (Aesthetics)

يوجد التأمل الفلسفي في الفنّ والجمال والعلاقة بينهما في ثقافات متنوعة عدة وفي حقب متنوعة عدة. إن مدى التعقيد الفلسفي لمثل هذا التأمل عند الإغريق تشهد له كتابات مثل هيبياس الأكبر (Hippias Major) لأفلاطون وكتاب **فن الشعر** (*Poetics*) لأرسطو، وهما الكتابان اللذان أسهما في تشكيل التقليد الغربي في هذا المجال، إلا أنه، وحتّى عهد قريب، لم يكن في هذا التقليد ما يضاهي التأمل الصيني في فن الرسم الذي بلغ نصّ مثل كتاب تشانغ بن - يوان العائد للقرن التاسع بعنوان **سجل اللوحات الشهيرة** (*Record of Famous paintings*) (Li-Tai Ming-hua Chi). ولكن لن يكون من الحكمة تجميع مثل هذه الأعمال وسواها من التأملات في عالم الفنّ والجمال تحت عنوان «علم الجمال» أو «الجماليات». فالعمل الأخير المشار إليه حديث العهد، وليس ذلك فحسب، بل إن انشغالاته وتوجهه النقدي، وتالياً نظامه الداخلي في التقسيم والتصنيف كلها أوروبية الطابع تحديداً وينبغي ألا تُطبق على مواد ما قبل الحداثة ولا على مواد غير أوروبية الطابع.

لقد استُعمل هذا المصطلح للمرة الأولى مرتبطاً بالفنّ والجمال على يد الفيلسوف العقلاني الألماني الكسندر غوتلب باومغارتن (Alexander Gottlieb Baumgarten) في كتابه **تأملات في الشعر** (*Reflections on Poetry*) (1735)، ثمّ جرى تطوير مفهومه في كتابه الآخر **علم الجمال** (*Aesthetica*) (1750-1758). ففي الكتاب الأوّل أدخل باومغارتن مصطلح علم الجمال في ختام تحليله، مشيراً إلى الأصول الإغريقية للمصطلح في التقابل بين «إيثيتا» (aestheta) أو «الأشياء المُدْرَكة» وبين «نويتا» (noeta) أو «الأشياء المعلومة». وكانت الأسباب الكامنة وراء صياغة المصطلح الجديد ذات شقين. فقد كان باومغارتن من أتباع الفيلسوف العقلاني الألماني كريستيان وولف (Christian Wolff)، وكان يحاول معالجة مشكلتين في فلسفة وولف. كانت المشكلة الأولى هي مكانة الفنّ ضمن نظام عقلاني للفلسفة؛ أما المشكلة الثانية فكانت العلاقة بين العقل/الفكر والإحساس. وبدأ باومغارتن بكتابة **التأملات** (*Reflections*) بصيغة تعليق على كتاب هوراس (Horace) **فن الشعر** (*Ars Poetica*) في محاولة منه لحلّ المشكلة الأولى، إلا أنه أدرك في خلال عملية التأليف أن المشكلتين مترابطتان: فليس الجمال سوى الكمال العقلي معبّراً عنه بصياغة حسية. وكانت محصلة الكتابين، **التأملات والجمالية** (*Aesthetica*) الإتيان بتعريف ملتبس على نحو منهجي لعلم الجمال بصفته عقيدة في الإحساس من جهة، وبصفته فلسفةً للفن من جهة أخرى.

ويستمرّ الالتباس قائماً في استعمال كَنْت (Kant) النافذ لهذا المصطلح: ففي كتابه **نقد الفكر البحت** (*Critique of Pure Reason*) (1781)، يشير مصطلح علم الجمال إلى تحليل الإحساس وأشكال حدس المكان والزمان؛ إلا إنّه في كتاب **نقد الحكم العقلي** (*Critique of Judgement*) (1790) يشير إلى التحليل الفلسفي للجمال. ويمكن قراءة تحليل كَنْت في النصّ الأخير بطريقتين، حين يرى فيه الكثيرون فاتحة لعلم الجمال الأوروبي الحديث. في القراءة الأولى يقدم كَنْت مبرراته لشمولية/ كونية الحكم الجمالي وضرورته، هذا الحكم المتعلق إلى حدّ بعيد بتلقي الفنّ، إنّما مع تلميحات مختصرة عن إنتاج الفنّ في تضاعيف شرحه لمفهوم «العبقرية» (Genius). أما في القراءة الثانية فيُرى كَنْت وكأنه يقوّض نقدياً الخطابات الفلسفية الحديثة السائدة في مفهومي الجمال والفنّ – «علم الجمال» في رؤية باومغارتن ونظرية «الذوق» (Taste) – تاركاً الخاتمة مفتوحةً، وقانعاً بالإشارة إلى التناقضات الظاهرة التي تكتنف التأمل الفلسفي الحديث في الفنّ والجمال.

إن ما هو على المحكّ في هاتين القراءتين لكَنْت هو صحة وسلامة الشكل الجمالي للتأمل في الفنّ خارجاً عن الحدود الزمانية والجغرافية للتراث الذي انبعث منه هذا الفنّ. فالقراءة الأولى تتقبل فكرة أن تكون الأحكام الجمالية كونية/ شاملة وهي بالضرورة سليمة، بينما تشكّك القراءة الثانية في أي من هذه المزاعم. وتشير النظرة الأخيرة إلى أن علم الجمال، بما هو الخطاب الفلسفي بخصوص الفنّ والجمال، لا ينفصل عن نظام من المتضادات (المتقابلات) الثقافية المحدَّدة، والتي من أهمها «الإحساس والعقل» و«المادة والشكل» و«الروحية والحَرْفية» و«التعبير والمعبَّر عنه» و«المتعة والنهائية» و«الحرية والسببية/ الضرورة المنطقية». وبخصوص هذه الرواية، يبقى علم الجمال، بصفته خطاباً عن الفنّ والجمال، ثابتاً من ضمن متغيرات (بارامترات) هذه المتقابلات، مهما كانت درجة الابتكار في تهذيبها أو تطويرها.

ولهذا السبب، فإن ناقدي علم الجمال يصرون على أنه ينبغي ألاّ يوسَّع نطاق عمله من دون تمحيص ليشمل أعمالاً فنية ونقدية تنتمي إلى ثقافات أخرى أو عصور أخرى. ومن هذه الرؤية، فإن الحديث عن «علم جمال قروسطي (للقرون الوسطى)» أو عن «جماليات فن الخط الياباني» يعني إخضاع هذه الخطابات والأشياء لنظام للقيم أوروبي – غربي معاصر. ومن الممكن طبعاً تطبيق التمييزات الجمالية لمتقابلات «المادة والشكل» أو «الإحساس والعقل» على لوحة من عصر سلالة تانغ أو على دراسة تشانغ ين- يوان (Chang Yen-Yüan)، إلا أن ذلك ينطوي على المخاطرة بفقدان جزء كبير من مغزاها في خلال عملية الترجمة إلى مصطلحات علم الجمال. من أجل ذلك، فإن التأملات في الفنّ المنتمية للقرن العشرين مثل تأملات هايدغر (Heidegger) في كتابه **حوار اللغة** (*Dialogue of Language*) وتأملات بيكيت (Beckett) في **ثلاثة حوارات** (*Three Dialogues*) إن هذه التأملات كانت تختار عمداً تعليق الإطار المقبول المتعارف عليه للمتقابلات الجمالية وأن تُطوِّر بحذر طرقاً جديدة للتفكير حول الفنّ والجمال.

قراءات:

Benjamin, Andrew and Osborne Peter 1991: *Thinking Art: Beyond Traditional Aesthetics*.

Caygill, Howard 1989: *Art of Judgement*.

Eagleton, Terry 1990: *The Ideology of the Aesthetic*.

غريغوري إليوت (Gregory Elliott)

المغالطة العاطفية (Affective Fallacy)

المغالطة العاطفية هي أحد المفهومات المركزية في مدرسة «النقد الجديد»، وهو مصطلح مستقىً من عنوان مقالة كتبها و. ك. ويمسات (W. K. Wimsatt) ومونرو س. بيردزلي (Monroe C. Beardsley) بعنوان **المغالطة الانفعالية** (*The Affective Fallacy*) (1949). وترمي المقالة إلى الترويج لفكرة «النقد الموضوعي» حيث يكون الاهتمام منصباً بالكامل على العمل الفني بذاته. وتهتم «الموضوعية الكلاسيكية» التي تدّعيها مدرسة النقد الجديد لنفسها (في مقابل «ذاتية القارئ الرومانسية») بتقديم تفسير للقصيدة (يميل النقاد الجدد إلى إعطاء الأفضلية للشعر في أعمالهم، إلا أن المفهوم ينطبق إلى درجة متساوية على الأنواع الأدبية الأخرى) على أنها السبب في نشوء عاطفةٍ ما، وليست العاطفة المعبَّر عنها في القصيدة أو التي تستثيرها القصيدة.

قراءات:

Wimsatt, W. K. and Beardsley, Monroe C. 1949 (1954): "The affective Fallacy".

بيتر ويدوسون (Peter Widdowson)

الفلسفة الأفريقية (*African Philosophy*)

وصف الفلسفة بأنها «أفريقية» يتّسق عادة مع تسمية التقاليد والممارسات طبقاً لأصولها الثقافية، والإثنية، والقومية أو الجغرافية، لذلك نجد أن لدنيا «فلسفة أميركية»، و«فلسفة يهودية»، و«فلسفة بريطانية»، و«فلسفة ألمانية»، أو «فلسفة فرنسية». وباتّباعنا قول فنسنت ديوكومب (Vincent Descombes) (1980) الذي عرّف «الفلسفة الفرنسية» المعاصرة بأنها «المتطابقة مع مجموع أشكال الخطاب المدروسة في فرنسا والذي يعتبره الشعب اليوم فلسفياً»، يمكننا القول إن الفلسفة الأفريقية تتألف من كلّ النتاج الفكري والمنطقي المدروس في أفريقيا، والمعتبر «فلسفياً» من قبل الشعب اليوم. غير أن هذا التعريف المماثل يخفف في الإمساك بالتناقضات التاريخية، السياسية والثقافية وبالتعقيدات التي نفخت الحياة في القوى المحركة التاريخية «للفلسفة الأفريقية» بوصفها تقليداً أكاديمياً مهنياً.

فعلى سبيل المثال، إذا حاول إنسان أن يوشّح معنى النعت «الأفريقية» ليتعدى المدى الجغرافي، فسيصير من الصعب، وبشكل بارز، تمييز نوع الإنتاج الفلسفي ما إذا كان «أفريقياً» أم ليس بأفريقي. وإذا كان المقصود من تسمية «الفلسفة الأفريقية» إبراز الأصل الأثني/ الثقافي للفلسفة المدروسة، أليس على الإنسان، وقتها، أن يتكلم عن فلسفات أخلاقية وليس عن فلسفة واحدة، ذلك، لأن أفريقيا تتألف من مصادر/ تقليد إثنية/ ثقافية متنوعة بشكل بارز، تؤلف المنظمات الفلسفية؟ أو، هل الهوية الأفريقية للفيلسوف- بصرف النظر عن منهج أو محتوى فلسفتها/ فلسفته- ضرورية و/ أو كافية لكي تجيز وصف مثل هذه الفلسفة بأنها تنتمي إلى التقليد الأفريقي؟ ما هي صفات العمل الفكري التي يمكن اعتمادها ليكون، في الوقت ذاته، «فلسفياً» و«أفريقياً»؟

منذ نهاية حرب 1939-1945، ولّدت المحاولات التي قام بها فلاسفة أفريقيون (وغير أفريقيين) نقاشات سادت الأبحاث الخاصة بالفلسفة الأفريقية. فسعى بعض

المفكرين إلى كتابة تاريخ الفلسفة الأفريقية عبر اللجوء إلى الأصول المصرية للفلسفة الغربية، ثمّ البرهان على أن الفلسفة المصرية القديمة والعلم المصري يمثلان الازدهار الكلاسيكي للمدنيات التي نشأت وظلّت مؤثرة في «قلب الأقطار السوداء» (Diop, (The Nubia, Galla, Zimbabwe, Somalia, etc.) (1974).

وبالإضافة إلى الشيخ أنتا ديوب (Chiek Anta Diop)، كان هناك علماء آخرون اتّبعوا ذلك المسار «المصري القديم» في مسعاهم (لإعادة) بناء تاريخ الفلسفة الأفريقية من بينهم تيوفيلس أوبنغا (Theophilus Obenga) (1973, 1990)، أوسابيوتي (Osabutey) (1936)، جيمس (G. James) (1954)، وهنري أوليلا (Henry Olela) (1980) وقد تلقّت أعمالهم دعماً مهماً من مجلّدات مارتن برنال (Martin Bernal) المؤثرة التي عنوانها **أثينا السوداء** (*The Black Athena*) (1987). وهناك فلاسفة آخرون مثل لاسيني كيتا (Lacinay Keita) قاموا بإعادة بناء تاريخ الفلسفة بدءاً من الشمال الأفريقي القديم والإسلامي القروسطي (Timbuktu, Songhai, the Ghana Empire and Sudanic States of Central Africa).

وقد أشير إلى أن الثقافة العربية الإسلامية في القرن السابع الميلادي وما بعده كانت مساعدة في ترجمة ونقل الفلسفة اليونانية، وبخاصة فلسفة «الوثني» أرسطو وفي إدخاله من جديد في عالم الفلسفة الأوروبي. (وبصورة عامة نقول إن إسهام الفلاسفة العرب مثل ابن سينا (Avicenna) وابن رشد (Averroes) تمّ إبرازه، أيضاً، في هذا المقام). فعلى سبيل المثال، نذكر محاولات كلود سمنر (Claude Sumner) ترجمة، وتوثيق، وتحليل أعمال الفيلسوف العقلي العبّاسي الذي عاش في القرن السادس عشر زارا يعقوب (1599-1692) (Zara Ya'eqob)، ووالدا حواط (Wöldä Heywat)، وسكنديس (Skendes)، كما نذكر، الاهتمامات التي انبعثت بالترجمة وبتحليل كتابات وليام آمو (William Amo)، الفيلسوف الغاني الذي علّم في جامعات هَلّ (Hall)، وتنبرغ (Wittenberg) وينا (Jena) في ألمانيا في القرن الثامن عشر، كلّ ذلك نماذج عن البحث عن إعادة بناء المشاريع الفلسفية الماضية في أفريقيا.

مع ذلك، نقول، إنّه لا نزاع حول الحقيقة المفيدة، أن الدافع الأهم والوحيد الذي حرّك ميدان الفلسفة الأفريقية المعاصر، بوصفه مشروعاً أكاديمياً علمياً ومهنياً يتعدّى الرغبة التقنية في التأكيد على أصولها المصرية، أو العربية، أو العبّاسية، بدلاً من أن يعود الدافع إلى معاناة أزمة. فالمواجهة الوحشية التي حصلت بين العالم الأفريقي والحداثة الأوروبية شكّلت أزمة بنسب تفوق الوصف الذي يجسّد الواقع المأسوي وتاريخها وانطبع في مؤسسات العبودية، والاستعمار، وفي أيديولوجيات الثقافة الأوروبية والتفوّق العرقي.

وقد فكّر المؤرخون الطبيعيون، والأنثروبولوجيون والفلاسفة في عصر التنوير الأوروبي بشكل واسع في طبيعة «العقل» الأفريقي، واتفقوا، عموماً، على أنه عقل «سحري»، «خفيّ»، و«شاذّ»، لذا، هو عقل «أدنى». فعلى سبيل المثال، وصف كلّ من الفلاسفة هيوم (Hume)، وكنت (Kant) وهيغل (Hegel) العالم الأفريقي بالقول، إنّه «مظلم»، «وحشي» و«بدائي»... إلخ. ولاحقاً مالت مؤسسة الأنثروبولوجيا، بوصفها فرعاً علمياً، إلى احترام تلك التأملات الفكرية، فوجدنا ليفي- برول

(Lévy-Bruhl) وإيفانس-بريتشارد (Ev-ans-Pritchard) مؤلّفين كتباً وصفت العقل الأفريقي بأنّه قبل - منطقي أو «خفيّ» (مضاد لما هو «عقلي»). وغالباً ما كانت تلك المنتوجات الأنثروبولوجية، بعد الغزو العسكري لأرض أفريقية أو بعد الثورة ضدّ السلطات الأوروبية المحتلّة (Asad, 1973: Achebe, 1988)، وكان المقصود منها توفير المعلومات للإدارات الأوروبية والعمال في البعثات الثقافية، عن العقل الأفريقي «البدائي» تمكّنهم من أن يطبعوا القيم والمواقف الثقافية الأوروبية في الوجدان الأفريقي، بشكل مناسب. وفي هذا السياق يجب فهم أهمية كتاب الأب بلاسيد تمبلس (Placide Tem-pels) **فلسفة البانتو** (*Bantu Philosophy*) (1945) المثير للجدل. وكما ذكر المؤلف، كان هدف الكتاب تعليم الاستعماريين «الفلسفة» الثقافية، أو بدقة أكبر، نظرة الأفريقي إلى العالم وأنظمته الاعتقادية بغية نجاح عملية التنصير الإنجيلي الأوروبي و«التمدين» الأوروبي، ويكون نجاحه بطريقة ثابتة ذاتياً. لذا، فإنّ كتاب تمبلس هو، بشكل غالب، عرض للأنظمة الأنطولوجية للبالوبا (Balu-ba)، التي هي جماعة إثنية في زائير (Zaire)، حيث عمل تمبلس، المبشّر الفرانسيسكاني البلجيكي، لسنين عديدة. فقد اعتقد تمبلس أن الأنطولوجيا الأفريقية في بالوبا تؤسس وتنظّم حياة الأفريقي اليومية، الأخلاقية، والسياسية والاقتصادية، لذا، يجب على المرء، بغية الارتقاء بالوجود «الوثني» للتفريقي إلى «المدينة»، أن يعمل غير نظامه الأنطولوجي الذي يؤسس الداخليّة الوجودية للبانتو (Bantu).

كانت الأهمية التاريخية لكتاب تمبلس متمثّلةً في استعمال المؤلّف كلمة «فلسفة» استعمالاً واضحاً، في عنوان الكتاب للدلالة على منتوج فكري ذي صلة بالأفريقيين، وفي هذه الحالة، بانتو زائير. ففي حين تكلّم الأنثروبولوجيون عن «عقلية» متوحشة أو «تفكير» بدائي، تكلّم تمبلس عن فلسفة، وهذه التسمية حاسمة، لأن الفلسفة، في العقل الغربي، كلمة سامية ترمز إلى أعلى ممارسة لقوة العقل. لذا، فإنّ الاعتراف بوجود فلسفة أفريقية معناه الاعتراف بوجود عقل أفريقي، وبالتالي إنسانية أفريقية. هذه الفكرة تصدم بناء الاستعمار كلمة المشاد على نفي تلك الإمكانية. فالأفريقي دون الإنسان لأنه/لأنها «غير عقليين»، و«قبل منطقيين»... إلخ. لذا لا يمكنه أن ينتج فلسفة: وهنا تمثل القوة الكامنة الكتاب **فلسفة البانتو** (*Bantu Philosophy*).

إذن، كان تمبلس ذا غموض مثمر. فقد أراده المؤلّف أن يكون «كتيّباً يفيد العامل الثقافي التبشيري»: كان بمثابة طلب موجة للإداري الأوروبي الاستعماري أو التبشيري بوجوب فهم واحترام «الفلسفة» والثقافة الأفريقيتين لكي تنجح البعثة «التمدينية» (Civilizing). وعلى أية حال، لم يكن الوصل الغامض والمثمر مفقوداً، عند المفكرين الأفريقيين الصاعدين، بين «الفلسفة» بوصفها نظاماً أنطولوجياً ضمنياً يقع في أساس النظرة الجمعية الأفريقية إلى العالم ويحفظها والفكرة السامية عن «الفلسفة» بوصفها أعلى إنجاز عقلي (إنساني). فكتاب تمبلس هدم المنصة الأيديولوجية التي دعمت العرقية والاستعمار، وصار ذلك الكتاب بمثابة كتيّب عملي للثورة عند الأفريقيين.

ومع اكتشاف **فلسفة البانتو** في أفريقيا، ونشوء ما سمي بنهضة هارلم (Harlem Re-naissance) - مع فلاسفتها ومفكريها: آلان لوك (Alain Locke)، كلود ماكي (Claude Mckay) ودوبوا (W. E. B. Dubois)

وآخرين- حيث انخرط أفريقيو الشّتات في نقد الاستعمار في أفريقيا والعنصرية في العالم الجديد، نقول، مع ذلك الاكتشاف ولدت حركة ثالثة في تاريخ الفلسفة الأفريقية، ألا وهي: **الثقافة السوداء** (*Négritude*).

باعتبارها حركة أدبية وثقافية/ فلسفية أنشأها في مدينة باريس طلاب أفريقيون وأفريقيون - كاريبيون، وجدت الثقافة السوداء، عبر إيميه سيزير (Aimé Césaire) وليوبولد سيدار سنغور (Leopold Sedar Senghor) من بين آخرين، في كتاب **فلسفة البانتو** وفي الأنثروبولوجيات التعدّدية عند فروبينيوس (Frobenius)، وهيرسكوفتس (Herskovits) وديلافوس (Delafosse) حججاً مؤيدة تبيّن أن لأفريقيا «فلسفة» كلّ واحدة من تلك الحركات المذكورة أعلاه حثّت على إعادة النظر في التنظيرات الأوروبية المختلفة عن أفريقيا وعن «العقل» الأفريقي مثل الذي قاله هيوم، وكنت، وهيغل والأنثروبولوجيا التطورية. وهكذا، نقع على الجذور المعاصرة لفكرة «الفلسفة الأفريقية»، كميدان بحث في جهود المفكرين الأفريقيين الرامية إلى فحص الهويات التي فرضت عليهم من قبل الأوروبيين، والشكّ بها وتفنيدها، وإن المزاعم والمزاعم المضادة، والتبريرات وظواهر التغيير التي ميّزت مثل تلك التفنيدات أثرت تأثيراً لا يمحى في ذلك النظام المعرفي.

كان كلا الخطين الأوّلين اللذين تطوّرا من ذلك الجهد الأفريقي عبارة عن خطاب مضاد وصياغة نظرية و(إعادة) بناء الاستقلال التاريخي والثقافي، أي: بقي خطّ «الفلسفة الإثنية» مخلصاً لتمبلس وتابع التقاليد المتمثّلة في عرض النظرات الأفريقية إلى العالم وتحليلها بغية استنباط وتقطير الأيديولوجيات، والأخلاق، والميتافيزيقيا، والنظريات السياسية والتطبيقية الأخرى. ولما كان الغرب قد اعتبر الفلسفة والحيازة على تقاليد فلسفية هما بمثابة علامةٍ على إحراز الإنسانية الكاملة، فلا عجب إن كان الدافع لدى المفكرين الأفريقيين، في مواجهتهم تشويه إنسانيتهم، متمثّلاً في البحث في تقاليدهم الأصلية، وعاداتهم، ولغاتهم... إلخ.

«فلسفية» تلك الممارسات. وبهذا المعنى غدت الفلسفة الأفريقية تحليلاً للتقاليد الثقافية/ اللغوية المؤسساتية والشفهية، مثل:

Cultural/ Oral Institutional and Linguistic Traditions, such as Alexis Kagame's: *La Philosophie Bantoue Rwandaise de l'être* (1956) or Barry Hallen and J. O. Sodipo's "analytic experiments" in Yoruba Philosophy (1986). *Kwame Gyekye's An Essay in African Philosophical thought: The Akan Conceptual Scheme* (1987) and William Abraham's *The Mind of Africa* (1962), or the Reverend John Mibiti's *Popular African Philosophy and Religions* (1992).

كلّ هذه المؤلّفات يمكن تصنيفها بالقول، إنها تنتمي إلى الخطّ الأثني - الفلسفي.

الخطّ الثاني والمستوحى، بطريقة غير مباشرة من كتاب تمبلس، بسط بوضوح، ميولاً سياسية أيديولوجية ومضادة للاستعمار. فمحاربو الحرية وقادة سياسيون مثل نامدي أزيكوي (Nnamdi Azikiwe) وأوبافيمي أوولووو (Obafemi Awolowo) في نيجيريا، وجوليوس نيريري (Julius Nyerere) في تانزانيا، وليوبولد سيدار سنغور (Leopold Sedar Senghor) في السنغال،

وأوجنجا أودنغا (Oginga Odinga) في كينيا، وكينيث كوندا (Kenneth Kaunda) في زامبيا، وأولهم كوامي نيكروما (Kwame Nkrumah) في غانا، كلّ واحد من هؤلاء أنتج أعداداً متنوعة من المؤلّفات الفلسفية- السياسة فيها لجوء إلى عناصر في التقاليد الثقافية الأفريقية الوطنية.

حاول هؤلاء القادة والمفكرون أن يستنبطوا من التقاليد، مثل التقليد الجمعي، أشكالاً شتى من «الاشتراكية الأفريقية» ونظريات أيديولوجية ذات «أصالة» ثقافية، ويطوروها بحيث تمكّنت أفريقيا من تحرير نفسها وتشييد مستقبل مستقل.

ونذكر من الأعمال التي مثّلت هذه المنطقة من البحث ما يلي:

كتاب نيريري أوجاما (Nyerere Ujamma): **مقالات في الاشتراكية** (*Essays On Socialism*) (1968)، نيكروما:

الوجدانية: الفلسفة والأيديولوجيا للتخلص من الاستعمار وللتطور مع إشارة خاصة إلى الثورة الأفريقية (*Philosophy and Ideology for Decolonization and Development with Particular Refer ence to the African Revolution*) (1964) أو المجلدات الثلاثة لكتاب سنغور: **الحريّة** (*Liberte*) (1964: 1971: 1977). وقد دعا هذا الاتجاه لعملية تطوير الفلسفة الأفريقية الأيديولوجية- السياسية.

تعرّض تمبلس والفلسفة الإثنية للنقد بصورة دائمة. ومن النقاد كان فرانز كراهي (Franz Crahay)، وروبن هورتون (Robin Horton)... إلخ، لكن الذي حصل منذ منتصف سبعينيّات القرن العشرين (1970s) في أفريقيا، هو ظهور مجموعة غير متماسكة من الفلاسفة الأفريقيين، تدرب أفرادها تدريباً عالياً في تقنيّات الجامعات الغربية الحديثة، وعادة ما كان ذلك في الجامعات الفرنسية والبريطانية، وأطلقت المجموعة على نفسها اسم «الفلاسفة المحترفين»، وكان الذي جمعهم، كمجموعة، معارضتهم المشتركة لفكرة الفلسفة التي نشرها تمبلس وتلاميذه. وضمت المجموعة بولين هوتونجي (Paulin HoutondjiH)، وأوديرا أوروكا (Odera Oru-ka)، وكواسي ويريدو (Kwasi Wiredu)، وبيتر بوندنرين (Peter Bodunrin)، على الرغم من أن كلّ واحد من هؤلاء قدم تأكيداً خاصاً مع خروق طفيفة في نقده لتمبلس و/ أو الفلسفة الإثنية.

وقد أكدت «مدرسة» الفلسفة الأفريقية تلك على الفكرة التي مفادها أنه على الرغم من أن الفلسفة تعمل ضمن ثقافة/ استناداً إلى الثقافة، فإنها نظام/ منهج بحث علمي وعالمي، لذا، فإنّ الكلام على فلسفة «أفريقية» هو، وببساطة، تحديد الأصل الجغرافي أو التأليفي للعمل الفلسفي. واتّهمت هذه المجموعة من الفلاسفة الذين أطلقو على أنفسهم الفلاسفة «المحترفين» الفلسفة الإثنية لإخفاقها في أن تكون فلسفة «دقيقة» لأنها فلسفة عرقية، اعتمدت مصادر «غير مكتوبة»، وهي، والحقّ يقال، (قبل- الحداثة)، وغير علمية. فمثلاً، ذكر هوتونجي (Houtondji) (1983) ولا يستطيع الإنسان أن يتكلم (بعد) عن «علم أفريقي». ومع ذلك، فإنّ أوروكا (Oruka)، ومع أنه أحد الفلاسفة «المحترفين»، رفض التداعيات المفهومية السلبية لبعض تلك الشروط مثل شرط الشفهية. ويمكن القول، إن «مشروع الفلسفة الحكيمة» المشهور في جامعة نيروبي هو محاولة ثابتة للتغلب على المسائل النقدية الخاصة بشفهية الفكر وجمعيته

اللذين تضمنهما نقد الفلسفة الإثنية، عن طريق ذكر أسماء أفراد تفلسفوا في التقليد الشفهي. انظر: (Oruka's *Sage Philosophy: Indigenous Thinkers and Modern Debates in Philosophy*, 1990).

وتصوّر العضوان الآخران في المجموعة الرباعية الفلسفية الفلسفة «المحترفة» أنها إبداع (أوروبي) حديث ولها منهج عالمي يمكن تطبيقه في تحليل الثقافات الأفريقية ونقدها.

وقد أثبت ذلك ويريدو (Wiredo)، على سبيل المثال، في كتابه: **الفلسفة في ثقافة أفريقية** (*Philosophy in an African Culture*) (1980) إن الفلسفة الاثنية النقدية والمؤلّفات المنسجمة مع الخطّ الحديث للفلاسفة «المحترفين»، كلها مزدهرة في الأقسام الفلسفية في أفريقيا، وفي أميركا الشمالية، وهناك نموّ ناشئ في ميدان الفلسفة الأفريقية موجود في الاتجاهات النقدية الهيرمينوطيقية والتفكيكية حيث يكون التأكيد على الفهم والتأويل التاريخيين للوضع الأفريقي الاستعماري وما بعد الاستعماري، أو يكون مرتبطاً بتفكيك المبادئ المعرفية الفلسفية والأيديولوجية الغربية وتشوّه الإنسانية الأفريقية. وباتّباع هذا الخطّ التفكيكي تمكّنت كتابات مودمبي (V. Y. Mudimbe) (1988)، وأنتوني أبيّا (Anthony Appiah) (1992)، ولوسيوس أوتلو (Lucius Outlaw) (1987)، وإيمانيول ايز (Emmanuel Eze) (1993) وآخرين من أن تتحدى الاستبعاد الطويل الزمن لأفريقيا أو نقول، بدقة أكبر، اعتبارها الوجه السلبي «الآخر» للعقل والعالم العربي في التقاليد الرئيسيّة للفلسفة الغربية الحديثة. ففلسفاتهم، وبالتضامر، على سبيل المثال، مع الجماعات النسوية والجامعات المهمّشة الأخرى من النقاد التقدّميين والمقاومة النقدية نبشت عن أهمية العرق، الجنس، ومدفونات ثقافية أخرى من الممارسة الفلسفية كانت مكتنفة بالتجاهل لمدّة طويلة، وحوّلتها إلى إشكالية. ورأى معظم أفراد هذه المجموعة أن إعادة قراءة وإعادة تأويل أعمال الفلاسفة والمفكرين الأفريقيين الجذريين المبكرين مثل فرانتز فانون (Frantz Fanon)، وأملقار كابرال (Amilcar Cabral)، وإيميه سيزير (Aime Cesaire) ينتجان ثماراً من التقارب بين الفلسفة الأفريقية والفلسفة الأفريقية-الأميركية كما دلّ على ذلك الاهتمام المتزايد بتصوّر «الفلسفة الأفريقية» بوصفه الفكرة الناظمة لمجموعة التقاليد الفلسفية في أفريقيا وفي الشّتات.

قراءات:

Appiah, Kwame Anthony 1992: In *My Father's House: Africa in the Philosophy of Culture.*

Bernal, Martin 1987: *The Black Athena: The Afro-asiatic Roots of Classical Civilization.*

Cabral, Amilcar 1973: *Return to the Source: Selected speeches of Amilcar Cabral.*

Césaire, Aimé 1972: *Discourse On Colonialism.*

Diop, C. A. 1974: *The African Origin of Civilization.*

Fanon, Frantz 1952 (1989): *Black Skin, White Masks.*

Floistad, G, ed. 1987: *Contemporary Philosophy: A New Survey.*

Harris, Leonard, Ed. 1983: *Phi-*

losophy Born of Struggle: Anthology of Afro-American Philosophy from* 1917.

Houtondji, Paulin 1975: *African Philosophy: Myth or Reality.*

Kagame, Alexis 1975: *La philosophie bantoue-rwandaise de l'être.*

Masolo, D. A. 1994: *African Philosophy in search of identity.*

Mudimbe, V. Y. 1988: *The Invention of African: Gnosis, Philosophy and the order of Knowledge.*

Nkrumah, Kwame 1964: *Consciencism: Philosophy and Ideology for Decolonization and development with Particular Reference to the African Revolution.*

Oruka, Odera 1990b: *Sage Philosophy: Indigenous Thinkers and Modern Debates about African Philosophy.*

Serequberhan, Tsenay 1994: *The Hermeneutics of African Philosophy: Horizon and Discourse.*

----- ed. 1992: *African Philosophy: The Essential Reading.*

Tempels, Placid 1969: *Bantu Philosophy.*

Wiredu, Kwasi 1980: *Philosophy in an African Culture.*

إيمانويل شوكويدي إيزي (Emmanuel Chukwudi Eze)

الأيدز والأدب (AIDS and Literature) (AIDS)

منذ أواسط عام 1980، كان هناك ردّ فعلٍ فنّي على أزمة الـ AIDS التي اخترقت أنماطاً مختلفة من النتاج الأدبي في العالم الغربي وغيره. وعلى الرغم من وجود محاولات فنية حديثة كثيرة عبَّرت عن الطرق المتغيّرة التي صرنا ننظر بها إلى الجنس والنشاط الجنسي فقد وُجِدَ ردّ أدبي خاص تناول الـ AIDS وظواهره المختلفة. ويهمنا أن نذكر أنه من المستحيل وغير المرغوب به إنشاء أدبٍ خاص بالـ AIDS «متَّسق»، فالردود كانتْ مختلفة، وبشكل مفرط. ومع هذا التنازل عن حقنا الذي لا ننساه نقول، إن هذا المدخل سيحاول إبراز بعض الأدب والكتابة النقدية التي ظهرت كردٍ على المرض وسيجعل مثل هذه التعميمات، وبشكل لا يتغير، كما يرغب المرء في تجنبه.

ففي الغرب، كانت الاستجابة الأدبية للـ AIDS، وبمقدار كبير، على شكل كتابات قصص وكتابات غير قصصية (تألفت الكتابات القصصية من قصص قصيرة، قصص أو روايات طويلة ومن شعر)، بينما كانت الاستجابة، في الأقطار اللا غربية ذات صلة بأشكال من الخطاب ذات التوجّه الأدائي المسرحي. تلك الردود على أزمة الـ AIDS في العالمين الغربي واللا غربي كانت ذات صلة وثيقة بالمسرح وبوسائل أخرى من العرض «الحديث»، كالفيلم، والتلفزيون، والصحف، والمجلات، وكتيّبات أو كرّاسات المعلومات، وكان آخرها وهو أحدثها مجموعات الأخبار الإلكترونية.

هذا المدخل سوف يركّز فقط على الكتابات اللاقصصية والقصصية باستثناء المسرحيات، لأن موضوع المسرحيات أكبر من أن تتم مقاربته هنا. وعلى أية حال، نقول إن تجديد التوجّه بالأعمال الكتابية المبدعة لا يعني الاستنتاج بأنَّ مثل تلك الكتابات موجودة خارج منطقة الخطابات الخاصة بالـ AIDS الأخرى، مثل البحث الطبّي والتغطية

الإعلامية لنشطاء مثل سندي باتن (Cindy Patton) ودوغلاس كرمب (Douglas Crimp). فالكتابات التي تناقش هنا مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بمثل تلك الأعمال، وعلى الرغم من أن الأفلام التلفزيونية الخاصة بـالـ AIDS، مثل الصقيع المبكر (An Early Frost) أو كراسات مختلفة تتعلّق بالجنس السليم (SafeSex) لم تناقش علانية، فإنّ مثل تلك الأشكال من العروض عن الـ AIDS تتكوّن وتتشابك بطرق مختلفة مع الكتابات القصصية وغير القصصية. فلا يمكن تجاهل الطبيعة ذات الأنظمة المعرفية المترابطة لخطاب الـ AIDS عندما ننظر في الأدب ذي العلاقة بالـ AIDS.

في الأقطار الغربية، كانت مجتمعات المثليين من بين أكثر الذين صدموا، في بداية الأزمة، لذلك نجد أن الكثير من الكتابات القصصية وغير القصصية كتبها المثليون من الذكور، إذ كان الكثيرون منهم يُعانون الـ AIDS أو عدوى HIV2[1]. وعلى أية حال، وكما أظهرت جوديث لورانس باستور (Judith Lawrence Pastore) (1933)، فإنه ليس من الصواب الافتراض أن الأدب الذي تناول AIDS كان من عمل الذكور المثليين، وليس إلا هم. فعلى سبيل المثال، كانت إحدى القصص الأولى التي تناولت الـ AIDS، وفي الاتجاه السائد للنشر، قصة قصيرة بقلم سوزان سونتاغ (Susan Sontag)، في العام 1986، وهي: **طريقة عيشنا الآن** (*The Way We Live Now*). وفي المنطقة اللا قصصية، كانت بعض الكتابات الأولى عبارة عن ذكريات كتبتها أمهات كنّ فقدن أبناءهن، وزوجات فقدن أزواجهن موتاً عن طريق الـ AIDS.

وفي السنوات الحديثة، ظهرت كتابات شعبية ضخمة مثّلت، بصراحة، عن وجهة نظر الخليعين. فكتّاب مثل دايفد فاينبرغ (David Feinberg) سارة شولمان (Sarah Schulman) وتوماس غون (Thom Gunn) وكذلك كتاب أصغر سناً نُشرت كتاباتهم في مجموعات، كلّ هؤلاء قاربوا مسألة الـ AIDS بشعور من الإخلاص والقوة واضعين إياها في مقدّمة المسائل الحيوية الخاصة بالنشاط الجنسي وبالجنس (الذكر والأنثى) في زمن وباء. وقد جعلت الفكرة المفيدة أن الـ AIDS «مرض خليعين» وبالمعنى الصارم بعض الكتاب الخليعين، مثل بيتر كامرون (Peter Cameron) يتحاشى الموضوع. ومع ذلك نقول، إن عدم ظهور الـ AIDS في بعض قصص الكتّاب الخليعين لا يعني، بالضرورة لا مبالاة. وشعر بعض النقّاد أن مثل ذلك الغياب يعطّل تمثيل الخليعين كمجموعة «المجازفة الكبرى». وفي تبيان أن هناك سلوكيات «مجازفة كبرى» فقط، فإنّ ذلك الغياب يمنع تهميش الخليعين. وعلى أية حال نقول، هناك آخرون يشعرون بأنّ غياب أي نقاش حول الـ AIDS سينقص العمل، في المطاف الأخير، لأنه لا يعبِّر تعبيراً كاملاً عن الحياة الخليعة الحديثة. وبغض النظر عن كلّ شيء نقول، إن الـ AIDS غيّر تغييراً لا مهرب منه طريقة كتابة وقراءة أدب الخليعين وربما الأدب كلّه.

وبلغة التصنيف والنوع، يمكن اعتبار الأدب الذي يتناول الـ AIDS بأنّه «أدب أزمة»، وهذا مصطلح يدلّ على الأعمال التي تظهر في مراحل الأزمات التاريخية، مثل كتابات اليهود خلال المحرقة (Holo-caust) وكتابات الأميركيين الأفارقة في زمن

(1) HIV2 تعني الفيروس العامل على إحداث مرض نقص المناعة الإنسانية، وباللغة الإنجليزية: (Human Immunodeficiency Virus Infection)، (المترجم).

العبودية. غير أن إيمانويل س. نيلسون (Em-manuel S. Nelson) (1992) رغب بمقاومة مثل تلك المقاربات، فذكر أنه على الرغم من وجود «بعض وجوه الشّبه الصورية، وظواهر القرابة الأيديولوجية، والروابط الروحية بين كتابات أخرى وضعت خلال مراحل أزمات تاريخية، فإنّ هناك «فرادة [في] أدب الـ AIDS». فالـ AIDS والأشكال النصّية الممثِّلة له يوحدان في منطقة خطابات متشابكة، طبّية، اجتماعية وأدبية ومشتركة مع تلك الموجودة على الهوامش (وبشكل رئيسي نذكر الخليعين، مستعملي المخدرات عن طريق الأوردة والعاملين في مجال الجنس). هذه الوضعية المهمَّشة تجعل وضع وصف ملصق دقيق مثل «الأدب في أزمة» على تلك الكتلة من الأدب، بمثابة الإشكالية.

هذا الغموض في التصنيف يمتد ليصل إلى وضع مثل تلك الكتابات في نوع تاريخي. فهناك مقالات عدة مجموعة في كتاب نيلسون (Nelson) تناولت موضوع النوع. فقد وجدت لوريل برودلي (Laurel Brodsley) قصة دانيال ديفيو (Daniel De-foe) في القرن السابع عشر ذات العنوان مجلة سنة الطاعون (*The Journal of the Plague Year*) نموذجاً ملائماً لكتابات الحديثة اللا قصصية، مثل، غرفة الفرقة الموسيقية على (And the Band Played On) لـ راندي شيلت (Randy Shilt)واستعارة الزمن (Borrowed Time) لـ بول مونت (Paul Monette) في حين أدخل غريغوري وودز (Gregory Woods) الشعب الذي تناول الـ AIDS في التقليد الحزين الواسع الخاص بالشعر الإنجليزي. وعلى كلّ حال نقول، إن نقاداً مثل جوزيف ديوي (Joseph Dewey) شكّك في مثل تلك النماذج الثابتة في أدب (آداب) الـ AIDS، لأن مثل تلك الأنواع كأدب الأوبئة والطاعون أو المرثيات الغنائية والموسيقية تشكل مفارقة تاريخية بالنسبة إلى الواقع أما بعد الحديث للـ AIDS ولا تحبط بروح المقاومة النشطة الموجودة في مثل تلك الكتابات. وقد شعر روبرت فرانك (Robert Franke) (1993) أن خصائص الكتابة عن قصص الـ AIDS الخيالية وسواها تشير إلى نشوء وتطور نوع جديد، نوع يقرّ بفشل العلم الحديث في دعم الحقائق المعقّدة للخبرة الإنسانية.

وهناك أيضاً نقاش واسع حول المكوّن السياسي اللازم لأدبٍ يتناول الـ AIDS. ورأى باستور أنه يجبُ أن تكون للـ AIDS الأدبي «أهداف تعليمية واضحة» لكي تزيل المخاوف غير المشروعة... [و] تتغلّب على الهلع المرضي» (pp. 3-4). والحقّ أن مثل هذه الأهداف السياسية مهمة وقد تناولتها كتابات كثيرة دارت حول الـ AIDS، نشأت، وبمقدار كبير من النشاط الذي انشغل به كثيرون من هؤلاء الكتّاب. وعلى كل حال نقول، إن مثل تلك النظرة المحدودة إلى الأدب الذي تناول الـ AIDS يهمل المستويات المتعددة الوجوه التي عملت عليها مثل تلك الكتابات ويهتم بالمستويين السياسي والتربوي فقط. فالمسائل الجمالية التي استكشفها كتّاب حديثون خفِّضت قيمتها في مثل ذلك الإطار، إذا لم يُنظر لمثل ذلك التجريب على أنّه ملائم سياسياً. مثل تلك القضايا ومسائل أخرى ذات علاقة أيضاً، مثل مسألة ما إذا كانت الكتابة عن الـ AIDS لها القدرة على خلق التعاطف والفهم للمرض، في قرّائها التي ظلّت موضع جدلٍ كبير.

إن مقدار الردّ الأدبي على الـ AIDS صعّب مهمّة تناوله بأي قدرة ذات معنى.

لذلك نقول إن هذه النظرة العامة لا بدَّ من أن تبقي مسائل مهمة وإسهامات كتاب مهيمن خارج البحث. فآداب الـ AIDS كلّية الحضور ومعروفة، بدرجات مختلفة. فبتركيز هذا المدخل على ناحية واحدة من نواحي الردود، فإنّه لا يقدر إلا على مواجهة الميادين الأخرى التي ردّت على الـ AIDS. فكلّ دراسة تحاول فهم الكتابات عن الـ AIDS عليها أن تقرّ بوقع وسائل الإعلام والميدان الطبّي على فهمنا لهذا المرض. فالكتابة عن الـ AIDS أكثر من مجرد كتابة ذات نصوص متداخلة، إنها ظاهرة ثقافية متموضعة في منطقة متشابكة من مناطق الخطاب، وليست مجرد موضع للدرس الأكاديمي، وإنّما هي مسألة حياة وموت.

قراءات:

Avena, Thomas, ed. 1994: *Life Sentence: Writers, Artists, and AIDS.*

Cameron, Peter 1994: *The Weekend.*

Collard Cyril 1989 (1993): *Savage Nights.*

Franke, Robert G. 1993: "Beyong good doctor, bad doctor: AIDS fiction and biography as a developing genre".

Gunn, Thom, 1992: *The Man with Night Sweats.*

Klusacek, Allan, and Morrison, Ken, eds. 1993: *A Leap in the Dark: AIDS. Art and Contemporary Culture.*

Miller, Timothy F. and Poirier, Suzanne, eds 1993: *Writing AIDS: Gay Literature, Language and Analysis.*

Monette, Paull 1988: *Borrowed Time: An AIDS Memoir.*

Nelson, Emmanuel S., ed. 1992: AIDS: *The Literary Response.*

Pastore, Judith Laurence, ed. 1993: *Confronting AIDS through Literature: The Responsibilities of Representation.*

Patton, Cindy 1990: *Inventing AIDS.*

Peck, Dale 1993: *Martin and John.*

Preston, John, ed. 1989: *Personal Dispatches: Writers Confront AIDS.*

Schulman, Sarah 1990: *People in Trouble.*

Shilts, Randy 1987: *And the Band Played on: Politics, People and the AIDS Epidemic.*

Sontag, Susan 1986 (1988): "The way we Live Now".

كينيث ج. أوربن (Kenneth J. Urban)

العزلة (Alienation)

تتمثل العزلة، كما عرَّفها ماركس في **الكراسات الاقتصادية والفلسفة** (*Economic and Philosophical Manuscripts*) (1844)، في شرط تاريخي نوعي يَخْبُرُ فيه الإنسان انفصالاً عن الطبيعة، وعن البشر الآخرين، وخصوصاً عن منتجات عمله. وحيثُ أنَّ الإنسان يخلق ذاته من خلال عمله، تتضمن كلّ أشكال الانعزالية هذه انعزالاً للإنسان عن ذاته. كان الانعزال بالنسبة لهيغل، مفهوماً فلسفياً يعبّر عن أحد مظاهر سيرورة الموضعة الذاتية: فخلال السيرورة الجدلية موضعت الروح ذاتها في الطبيعة (وهي مرحلة كانت فيها منعزلة عن ذاتها) ومن ثمّ عادت إلى ذاتها.

يرى ماركس الانعزال بمثابة منتج لتطور تقسيم العمل والملكية الخاصة والدولة: فحين تصل هذه الظواهر إلى مرحلة متقدمة، كما هي الحال في المجتمع الرأسمالي، يخْبُر الفرد كامل العالم الموضوعي بمثابة تجمع لقوى غريبة يراقبه ويقوم فوقه. بهذا المعنى، يمكن التغلب على العزلة فقط من خلال «الإلغاء الثوري» للمنظومة الاقتصادية القائمة على الملكية الخاصة. كما إن الانعزال يشكل أيضاً مفهوماً مركزياً في علم الاجتماع، وهي مركزية مشتقة جزئياً من اعتراف ماكس فيبر بمشاعر العجز الفردية في عالم من «الخيبة» محكوم بمؤسسات لا شخصية، بيروقراطية وعقلانية. كما أنَّ الوجوديين، وخصوصاً كلّ من هايدغر وسارتر، جعلوا هذا المفهوم مركزياً، بدورهم، حيث نظروا إليه ليس بمثابة عارض لتشكيل تاريخي من نوع ما، وإنما بمثابة شرط محدد للوجود. كما أن مفهوم الانعزال قد تردد صداه بشكل واسع في مختلف فروع علم النفس.

انظر كذلك اغتراب.

قراءات:

Geyer, R. F. 1992: *Alienation, Society and the Individual.*

Israel. J. 1971: *Alienation, from Marx to Modern Sociology.*

Meszaros, I. 1970: *Marx's Theory of Alienation.*

Schweitzer, D. and Geyer, R. F., eds 1989: *Alienation Theories and Alienation Strategies.*

سوزان ر. سكاند (Susan R. Skand)

الأثر الانعزالي (Verfremdungseffekt) (Alienation Effect)

الأثر الانعزالي هو مصطلح كان أول من استخدمه الكاتب والفنان المسرحي والشاعر والمنظِّر الأدبي والمفكر السياسي الماركسي الألماني برتولت بريخت (Bertolt Brecht)، حيث استعمله في سياقات منوَّعة للإشارة إلى فكرة الانقطاع المتعمَّد عن تلك القيم التقليدية (التمثيل الحرفي للواقع، وحدة الفعل، مشاركة النظارة، التطهير الشعوري التراجيدي، «التعليق» المتخيَّل لـ «النزوع إلى عدم التصديق»... إلخ) التي كان بريخت يراها مرتبطة بعمق بسيطرة المبادئ الفنية الجمالية والاجتماعية والسياسية البورجوازية. ومن هنا، بحسب محاججة بريخت، جاءت الحاجة إلى مسرح ثوري بحقّ من شأنه أن يستغل كلّ الوسائل الممكنة لتخريب مثل تلك العادات المتأصلة في الاستجابة وإحداث خلل فيها. ومن بين هذه الوسائل قد يكون استخدام تفاصيل تنطوي على شذوذ فاقع أو مفارقات تاريخية غير معقولة في محاولة لتحطيم الوهم الواقعي؛ واستخدام وسائل جلية لافتة (مثل تقديم تعليقات مباشرة على الخشبة من خارج الحبكة المسرحية أو قيام شخوص المسرحية بالكلام «من خارج الشخصية بما لا يناسب الشخصية المرسومة») لإحداث أثر انعزالية مشابه؛ وتقديم أساليب تعبير متنافرة غير متماثلة جنباً إلى جنب – مثل عناصر الرقص والغناء – في محاولة لتقويض المعايير والتعاليم الكلاسيكية حول هوية النوع الأدبي؛ و«إعادة صياغة» (Unfunktionierung) على نطاق واسع لمسرحيات من المخزون الكلاسيكي، كما فعل بريخت في معالجته لمسرحية كوريولانوس (Coriolanus) واستخدامها في التعليق على القضايا الأخلاقية والسياسية التي أثارتها انتفاضة عمال ألمانيا الشرقية في 1953. وهي تستتبع أيضاً مَسْرَحَة «قصص

رمزية» تعليمية (Lehrstücke) التي قدمت تلك القضايا بشكل تناقضي صارخ، والتي صمدت في مواجهة الميل الذي يوصف بأنّه «طبيعي» لدى الجمهور مثل المشاركة مع الشخوص الذين يُنظر إليهم على أنهم أبطال تراجيديون أو أنهم ضحايا للظلم الاجتماعي. ولم يكن بريخت (بالطبع) يقصد أن يقلّل من إحساسنا بهذا الظلم بل أن يهزّنا لننظر إلى الأحداث على خشبة المسرح من وجهة اهتمام نقدية أكثر، وموضوعية منفصلة أكثر، وبالتالي بطريقة أكثر فاعلية (على ما يُحتمل).

انظر أيضاً المدخلين: De familiariza-tion; Formalism.

قراءات:

Benjamin, Walter 1973: *Understanding Brecht.*

Brecht, Bertolt 1978: *Brecht on Theatre.*

Willett, John 1984: *Brecht in Context.*

ألتوسير، لويس (Althusser, Louis) (1918 - 1990)

فيلسوف شيوعي فرنسي. وأحد أبرز المنظرين الماركسيين لفترة ما بعد الحرب، قام ألتوسير بإعادة البناء الشامل للفلسفة الماركسية والنظرية الاجتماعية يكسب مما جعلته عدداً كبيراً من الاتّباع الفكريين على الساحتين الأوروبية الغربية واللاتينية الأميركية، في ستينيّات وسبعينيّات القرن العشرين.

أخضع ألتوسير ومعاونوه (بمن فيهم إيتيان باليبار (Etienne Balibar) وبيار ماشيري)، في كتابه بعنوان من **أجل ماركس وقراءة رأس المال** (*For Marx and Reading Capital*)، الماركسية المتواجدة حالياً إلى نقد كاسح على أساس هيغليتها المزعومة. إذ تبعاً لألتوسير، فإن التناقض الجدلي الظاهر للماركسية الأرثوذكسية (كاوتسكي أو ستالين) والماركسية الغربية (لوكاتش أو سارتر) تعاني من عيب مشترك يتمثل بالتاريخانية. إذ تلغى كلا النزعتين، سواء لبست لبوس الاقتصادية أم لبوس الفلسفة الإنسانية، وانطلاق ماركس من المثالية الألمانيّة في شبابه، وذلك من خلال بناء المادية التاريخية بمثابة فلسفة للتاريخ. وباعتبارهما قلباً مادياً زائفاً لثيوديسية هيغل (مذهب الدفاع عن الألوهية)، فإن كلاً منهما صوّر التاريخ البشري بمثابة كلية تعبيرية أو عملية ذات منشأ ومركز وموضوع وغاية.

شكّلت النزعة الاقتصادية - المميزة لأرثوذكسية ستالين بدءاً من منتصف العشرينيّات - حتمية تقنية طارحة رؤية ما فوق سردية لتقدّم قوى الإنتاج نحو شيوعية لا مناص منها. ومثلت الفلسفة الإنسانية - المميزة لردّ الفعل المضاد للستالينية في الخمسينيّات والستينيّات - أنثروبولوجيا فلسفية غائية، مسقطة قدراً تاريخياً على الجوهر البشري، بدءاً من عزلته في مجتمع طبقي ووصولاً إلى استعادة ذاته في مستقبل خال من الطبقية. كانت اعتراضات ألتوسير تحليلية وسياسية في آن معاً: إذ من خلال قيامها بعملية تجريد انطلاقاً من خصوصيات ظروف تاريخية طارئة ومحسوسة، تجنبت هذه التبسيطات الفهم المطلوب لهذه الظروف - وبالتالي لتحوّلها الممكن.

شمل الإصلاح الألتوسيري - أي الدعوة إلى «العودة إلى ماركس» (Return to Marx) - ثلاثة مساع متبادلة الاعتماد على بعضها بعضاً: (1) تأريخ معرفي لأسس الماركسية ونموها - من خلال إعادة قراءة أعمال

ماركس اللامتجانسة، في المقام الأوّل؛ **(2)** صياغة معرفية تاريخية يمكن أنْ تحدّد جوهر «مفهوم ماركس المادي للتاريخ» وتوضح وضعه؛ **(3) تجديد المادية التاريخية** باعتبارها نظرية لا تاريخية لأساليب الإنتاج **والتشكيلات الاجتماعية**.

دارت **القراءة العارضية** لماركس التي قام بها ألتوسير حول مسلمة قطيعة معرفية ومفهومية عميقة ما بين «الأعمال المبكرة» (لماركس) للأعوام (1840-1844) والمفترضة أنها ليست ماركسية، وبين النصوص الماركسية المتقطعة للأعوام (1845-1846) وما بعدها. فصلت «القطيعة المعرفية» التي أجريت في الأيديولوجية الألمانية (Marx and En- gels, 1993) ما بين «إشكاليتين» نظريتين متمايزتين وغير قابلتين للتوفيق فيما بينهما – فأما الأولى، التابعة لليسار الهيغلي، فلا تعدو كونها أكثر من مجرد تكرار لفلسفة أيديولوجية للتاريخ؛ وأما الثانية، الخاصة بماركس، فهي لا تقل عن كونها استعراضاً شاملاً لتدشين علم التاريخ. على أن ماركس لم يفعل أكثر من إطلاق هذه «الثورة النظرية». فقد فتح «قارة التاريخ» أمام الاستقصاء العلمي – وخصوصاً في مجلدات **رأس المال** الثلاثة حيث وضع أسس برنامج بحثي ما زال بحاجة إلى تطوير، ولم يورث مذهباً ثابتاً بحاجة لاقتباس من قبل اللاحقين.

تمثل إسهام تأويل ألتوسير في توكيد علمية المادية التاريخية، مع إصراره على عدم اكتمالها، ليس فقط بسبب قصور إنجاز ماركس ذاته والذي لا مناص منه، وإنما كذلك بمثابة متلازمة طبيعية مع مكانته العلمية. رفض ألتوسير الميتافيزيقا المادية للدولية الثانية والثالثة التي ذهبت إلى أن الماركسية هي كونية مكتفية بذاتها أو «رؤية للعالم» أي العلم الناجز لأي شيء، وكل شيء، ولا شيء. وبدلاً من ذلك، فهم المادية التاريخية باعتبارها نظرية «محدودة» في التاريخ، خاضعة مبدئياً لتطوير مستمر، وقابلة للتعديل المتكرر، ولا تملك حقوقاً حصرية في إنتاج معرفة موضوعية بالظواهر البشرية. وكما يلاحظ فرانسيس مالهيرن (Francis Malhrein) كان المجال النظري الذي وضع ألتوسير فيه علم ماركس هو «ملتقى الطرق» (Quadrivium) الجديد لكلّ من التاريخ، الأنثولوجيا، والتحليل النفسي واللسانيات و«البنيوية» التي تمثل اللغة المشتركة بين هذه كلها. فالسعي وراء العلمية يعني التنصل من الاكتفاء الذاتي الفكري.

وعلى ذلك، رفضت المعرفية الألتوسيرية من خلال دينها المتنوع لكلّ من العقلانية السبينوزية وفلسفة العلم الفرنسية المتعارف عليها، «المادية الجدلية» التي رفعت إلى مصاف القانون، والتي نظمها ستالين بمثابة العلم العام لقوانين كلّ من الطبيعة، التاريخ والفكر. وسعت نظرية ألتوسير البديلة المعروفة بـ «نظرية الممارسة النظرية» أنْ تضمن الاستقلالية المعرفية للعلوم ضدّ تدخلات السياسة. كما تمنّت، في الآن عينه، الاعتراف **باستقلالها (أي العلوم) النسبي** باعتبارها منتجات اجتماعية تاريخية. ولقد قامت بذلك من خلال القول إنّ أي مجتمع هو «وحدة معقّدة من الممارسة الاجتماعية»، بالإمكان تقسيمها إلى أربع ممارسات: اقتصادية، سياسية، أيديولوجية، ونظرية. ويملك كلّ منها البنية التحويلية لعملية الشغل كما قام ماركس بتشريحها، والتي تستلزم «المحطات» الثلاث المتمثلة بالمادة الخام، ووسائل الإنتاج، والمنتج. وهكذا فإنتاج المعرفة هو ثمرة الممارسة النظرية المشتملة على مادة خام على شكل وقائع

موجودة ومفاهيم؛ ووسائل الإنتاج على هيئة إشكالية (أو مصفوفة نظرية)؛ والمنتجات المتمثلة بالمعارف.

وعلى النقيض من المفهوم التجريبي للمعرفة (Empiricist Conception of Knowledge)، تصوّر ألتوسير العملية المعرفية - أي إنتاج المفاهيم بواسطة المفاهيم - باعتبارها عملية تتم من داخل النظرية بشكل كامل. إذ إنّ منطلقها ومنتجها النهائي هما «موضوعات معرفة» مفهومية. فمن خلال «الموضوع النظري» (من مثل «الفوردية») يتم امتلاك معرفة «الموضوع الواقعي» (من مثل الرأسمالية البريطانية المعاصرة) بواسطة التفكير وضمنه. طمحت نظرية الممارسة النظرية لأن تكون في الآن عينه «مادية» تقر بصدارة الواقع الموضوعي، الموجود بمعزل عن النظريات الخاصة به ومضادة للتجريبية، إذ تؤكد عدم إمكانية الاستغناء عن النظرية باعتبارها التشييد الخطابي لهذا الواقع. وأكثر من ذلك، فلقد قالت إنّه منذ اللحظة التي تعبر الممارسات النظرية فيها عتبة العلمية، فإنها لا تعود تتطلب لا ضمانات فلسفية ولا تأكيداً خارجياً لمكانتها، إذ هي تملك ساعتئذ محاكاة البرهنة الخاصة بها.

تكوّنت إعادة البناء الألتوسيرية للمادية التاريخية من أربعة موضوعات رئيسة. تمثل الموضوع الأوّل في إعادة صياغة «الجدل» الماركسي. انتقد ألتوسير التأويل التقليدي للعلاقة الماركسية - الهيغلية على أنّها «قلب» مادي لتركيب ذهني مثالي. فأي عملية من هذا القبيل تحافظ، بالنسبة له، على الطابع الغائي الذي لا مناص منه للجدل الهيغلي. يصدق ذلك، على سبيل المثال، على النزعة الاقتصادوية، حيث يوفر التناقض ما بين قوى الإنتاج وعلاقات السبب الفاعل لتطور اجتماعي متعدد الأطوار (من البدائي إلى المتقدم). وبدلاً من ذلك، طرح ألتوسير مسلمة **الحتم المضاعف** (Overdetermination) لأي **تناقض** (Contradiction). ومع أنها منظمة مرتبياً تبعاً لنظام محدد (قد يكون متغيراً)، فإن كلاً من التناقضات العديدة الناشطة في أي مجتمع يتأثر داخلياً بالتناقضات الأخرى التي توفر له «شروط وجوده». كلّ منها واقعي وفاعل خارج عتبة الإدراك، وهو في الآن عينه محدد لسواه ومحدد به. وهكذا فالثورات السياسية ليست نتائج حرفية لتناقض اقتصادي وصل إلى غاية نضجه، وإنما هي نتائج ظرفية «لتكثيف» تناقضات اجتماعية «لوحدة قابلة للتمزق».

هدف إعادة تصوّر استكمالي للتشكيلات الاجتماعية (أي المجتمعات) إلى احترام تعقيدها التكويني، وذلك من خلال إزاحة طوبوغرافية **القاعدة والبنية الفوقية** الموروثة، وتمييز الماركسي كلياً عن الهيغلي. فأي **تشكيل اجتماعي** - سواء أكان إقطاعياً، أم رأسمالياً، أو شيوعياً - هو بنية موحّدة وإنما **غير متمركزة**: أي أنه «بنية البنى» التي تضم «الأركان» الاقتصادوية، السياسية والأيديولوجية. لم تفرز الماركسية الكلية أي جوهر يتعين التعبير عنه، ولا هي أفرزت مركزاً يتعين إيضاحه. فبناها القطاعية ليست تابعة لقوى خارجة عنها - أي أنها ليست ظواهر ثانوية خاضعة لسبب اقتصادي أول. إذ يتمتع كلّ منها باستقلالية نسبية و«فاعلية نوعية». إلا أنها ليست مستقلة تماماً، حيث أنّها محكومة «بسببية بنيوية» حيث يعمل «الحتم الاقتصادي في نهاية المطاف» من خلال تدوير «السيطرة» ما بين مختلف البنى في التشكيلات الاجتماعية المختلفة (وعلى سبيل المثال، يسيطر السياسي في المجتمعات الإقطاعية؛ بينما يسيطر الاقتصادي في الرأسمالية منها).

ينصبّ المكوّن الثالث لإعادة الصياغة

الألتوسيرية للمادية التاريخية (والذي صاغه باليبار باستفاضة)، على نظرية لا تطورية في أساليب الإنتاج. أعاد باليبار تشكيل أساليب الإنتاج باعتبارها تمازجات متمفصلة وليست متعارضة في تكوينها بالضرورة - لقوى الإنتاج وعلاقاته، تحت صدارة هذا الأخير (الإنتاج). وبالتالي، فهي ليست ظواهر عابرة، يتحدد تتابع صعودها وسقوطها بواسطة قوانين تاريخ فولاذية، (لا مناص منها)، وإنما هي كليات تعيد إنتاج ذاتها. يتمثل تعليل العبور من أسلوب من الإنتاج إلى آخر، تبعاً لباليبار، أي «المحرّك الأقصى للتاريخ» (Motor of History) في النضال ما بين طبقات اجتماعية متبارية.

ومع ذلك فالماركسية ليست حركة إنسانية. فهي، في مفهوم ألتوسير للتاريخ، عملية من دون موضوع -Process With) (out Subject تحتل فيها البنى الاجتماعية الصدارة على الفاعلين الإنسانيين الذين هم «حملتها» (حملة البنى). فالأفراد يتفردون، ويتكونون بمثابة هويات اجتماعية من خلال الأيديولوجيا ومن ضمنها، ويتجسدون **في أجهزة دولة أيديولوجية (مثل العائلة والمدارس)، بواسطة آلية الاستجواب** (1984, pp. 3-4). استند إسهام ألتوسير الرابع في المادية التاريخي على التحليل النفسي اللاكاني بغية تنظير الأيديولوجيا باعتبارها ضمن نطاق «الخيالي». وفيه تقلب العلاقات الواقعية ما بين الذات والمجتمع رأساً على عقب، بحيث يعيش الأفراد تلك العلاقات وكأنها «ذاتياتهم» بدلاً من أن تكون «موضوعاً» بالنسبة لهم. الأيديولوجية هي طاقم تصوّرات الناس «لعلاقاتهم الخيالية» بشروط وجودهم المطلوبة لهم كي ينشطوا بمثابة فاعلين اجتماعيين في أي مجتمع يمكن تصوره. وبالتالي فليس هناك من نهاية ممكنة للأيديولوجيا في ظلّ الشيوعية.

كان المشروع الألتوسيري مميزاً في مجاله وأصالته، حيث مزج بشكل لافت الراديكالية السياسية - أي موقف شبه ماوي على يسار تيار الشيوعية السائد - وحداثة فلسفية - أي تناغمات منتقاة مع البنيوية. لقد أتى بمثابة تحرير للجيل الأكثر شباباً، وحدد شروط المناظرة الماركسية لفترة من الزمن. ويعود ذلك إلى أن ألتوسير طالب بأن تكون المادية التاريخية بمثابة برنامج مفتوح وغير ناجز، لا يختزل الظواهر الاجتماعية إلى مجرد ظواهر مصاحبة للاقتصاد، وإنما هو يعد باستيعابها في خصوصيتها المحسوسة باعتبارها توليفاً للعديد من المحددات -Syn) (thesis of Many Determination. وكما برهن عليه المعلقون (على أعمال ألتوسير) (Eliott, 1987; Mulhern, 1994)، رعت الألتوسيرية كتلة من الأبحاث وأسهمت في سلسلة من المبادرات الفكرية، مثل النقد الأدبي عند تيري **إيغلتون**، أعمال **مركز الدراسات الثقافية المعاصرة**، نظرية الأفلام **في الشاشة**، أو مثل النسوية الاشتراكية التي قالت بها جولييت ميتشل (Juliet Mitchell).

إلا أن الألتوسيرية مثلت من خلال التخلي عن الكثير مما قاله ماركس، ومن أتوا بعده، «ماركسية خيالية» (وهو واقع اعترف به مؤلّفه لاحقاً) (1992, p. 221). وفي الحقيقة، يمكن أن نرى بنظرة استرجاعية بأنها (الألتوسيرية) كوّنت تشكيلاً نظرياً انتقالياً، يتموضع بشكل غير ركيك ما بين الماركسية **وما بعد البنيوية**، حيث كأن من إحدى عواقبها غير المقصودة تسهيل تحوّل الولاءات الفكرية من الواحدة إلى الأخرى. كان المحدد الرئيس لهذه العملية سياسياً - (اتّخذ شكل) سلسلة من الارتدادات التي خبرها اليسار الأوروبي في السبعينيّات، وأثارت أفولاً عاماً لسمعة الماركسية. إلا

أن هذه الارتدادات كانت تمتلك تبريراً نظرياً. ففي حين كانت تجديدات ألتوسير مفرطة القوة بمثابة انتقادات، حيث طرحت إشكاليات على الافتراضات الأساسية للتقليد الماركسي، إلا أنها كانت تفتقر إلى المناعة بمثابة حلول، إذ إنّها استدعت انتقادات مضادة سرعان ما نتجت عنها (Ben-ton, 1984).

وهكذا، وعلى سبيل المثال، تمّ تعيين نظرية الممارسة النظرية باعتبارها تسوية غير راسخة ما بين العقلانية والعرفية، والتي كان المخرج المحدد منها (التسوية) بالنسبة للعديدين في المنظورية. أما النزعة الإنسانية المضادة فقد واجهت اعتراضات فلسفية وسياسية في آن معاً على حتميتها البنيوية المزعومة (وخصوصاً من قبل: Thompson, 1978)، والتي جعلت التغيير الاجتماعي غير قابل للتصوّر ولا هو قابل للتفسير. أما نظرية الأيديولوجيا فقد أُدينت بكلّ من الوظيفية وبقايا النزعة الاقتصادية. كما تمّ تفكيك الاستقلالية النسبية باعتبارها تمثل تناقضاً في حدودها، مهّد السبيل للتعددية «ما بعد الماركسية».

وهناك توافق عام على أن محاولة ألتوسير للإجابة على هكذا انتقادات وحلّ بعض مشكلات الألتوسيرية العليا (انظر مثلاً، 1989) قد آلت إلى السقوط. ومع صعود «ما بعد الماركسية» التي غالباً ما أثّرت في التجذير المضاد للماركسية لأطروحات ألتوسير، ومهما كانت سمعته الراهنة، يمكن القول إنّ ألتوسير يمتلك ثلاث ميزات تاريخية لا شكّ فيها (انظر Callinicos, in Kaplan and Sprinker, 1993). تتمثل أولاها في أن قراءته من جديد للكلاسيكيات الماركسية المترابطة من خلال تيارات فكرية غير ماركسية (وخصوصاً **التحليل النفسي** اللاكاني، واللسانيات السوسورية) أبطلت الاحتكار الماركسي للمعرفة الاجتماعية ورعت انطلاقات جديدة عبر جماعة المذهب (الماركسي). وتمثلت الميزة الثانية في أن فلسفته في العلم شكّلت سعياً مرغوباً لمصالحة النقد المتعارف عليه لكلّ من **التجريبية** (Empiricism) والوضعية (Postivism) مع نظرية واقعية في العلوم الطبيعية والاجتماعية. وأما الميزة الثالثة فتمثلت في تحرير المادية التاريخية من طاقم من الأفكار الواعدة الزائفة، التحليلية منها والسياسية، وذلك من خلال هجومه على الميراث الهيغلي في الماركسية. وبهذا الصدد فإن تدخل ألتوسير «من أجل ماركس» يمكن أن يبقى جزءاً من اللاوعي (Un-conscious) النظري لجل **النظرية النقدية** والثقافية المعاصرة، وبالتالي فإن مستقبل ألتوسير قد يستمرّ طويلاً.

غريغوري إليوت (Gregory Elliot)

قراءات:

Althusser, L. 1965b (1990): *For Marx.*

------- 1984 (1993): *Essays on Ideology.*

------- 1990: *Philosophy and Spontaneous Philosophy of the Scientists and Other Essays.*

---------- 1992 (1993): *The Future Lasts a Long Time and the Facts.*

--------- and Balibar, E. (1990): *Reading "Capital".*

Benton, T. 1984: *The Rise and Fall*

of Structural Marxism.

Callinicos, A. 1976: *Althusser's Marxism.*

--------- ed. 1994: *Althusser: A Critical Reader.*

Kaplan, E. A. and Sprinker, M., eds 1993: *The Althusserian Legacy.*

Mulhern, F. 1994: "Message in a Bottle: Althusser in Literary Studies".

Sprinker, M. 1987: *Imaginary Relations: Aesthetics and Ideology in the Theory of Historical Materialism.*

Thompson, E. P. 1978: *The Poverty of Theory and Other Essays.*

الغموض (Ambiguity)

الغموض. يكون التعبير غامضاً إذا كان يشتمل على مَعْنَيَيْن مختلفَين أو أكثر (وعادة يكون أحدهما يُلْغي الآخر) ويكون متعيناً على المفسّر الاختيار بينهما. فعندما وصف ملتون (Milton) بعض عباد الله (الملائكة) بقوله إنّهم «يخدمون أيضاً أولئك الذين فقط يقفون وينتظرون»، (also serve who only stand wait) فهل نفهم من تعبير «ينتظرون» أنهم يقفون منتظرين للأوامر من الله، أم أنهم يقفون على خدمته (Waiting on Him) كما يفعل الخدم؟

في الاستعمال المعتاد وفي النقد الأدبي في ما قبل القرن العشرين، كان الغموض يعتبر خطأً في التعبير، أما في النقد الجديد فقد أصبح محطاً للمديح. ويحاجج وليام إمبسون (William Empson) في كتابه **سبعة أنواع من الغموض** (*Seven Types of Ambiguity*) (1930) بأنَّ «آليات الغموض تدخل في صُلب جذور الخَلْق الشِعري»، وتالياً، اتّخذ النقاد الجُدُد (New Critics) هذه المقولة كواحدة من معتقداتهم النقدية وجعلوها حجر زاوية في نظريتهم.

وقد عاد مفهوم الغموض للانتعاش مؤخراً في نظرية النقد التفكيكي (Deconstruction)، إلا أنه عاد هنا مع التأكيد على الكثرة التي لا يمكن تحديدها في كلّ المعاني التي تحملها اللغة وليس بصفته مجرد أداة أدبية يمكن حلّ متناقضاتها عن طريق التحليل على طريقة إمبسون.

انظر أيضاً المدخلين: New Criticism; Empson, William.

قراءات:

Empson, William 1930 (1973): *Seven Types of Ambiguity.*

Bahti, Timothy 1986: "Ambiguity and Indeterminacy: The Juncture".

أمين، سمير (Amin, Samir) (1931)

مؤرخ اقتصادي مصري. ومنظّر قيادي على صعيد الأزمة الاقتصادية لبلدان العالم الثالث. وباعتباره مساهماً كرئيس في حوار الأمم المتحدة الاقتصادي يرفض أمين تفسيرات الغرب الرأسمالي وخدعه التنموية. وحيث أنّه يجادل بأنَّ النماذج الرأسمالية أو الاشتراكية لا هي تعترف بحقائق العالم المتخلف ولا هي تقدّم له الحلول، يقترح أمين استراتيجيات نمو بديلة «متعددة المركزية» (Polycentric) تحت إدارة إقليمية. نشر أمين تحليلات مفصلة حول الآفاق الاقتصادية المستقبلية لكلّ من غرب أفريقيا والعالم العربي.

توماس س. غريفز .Thomas C) Greaves).

قراءات:

Amin, samir 1990: *Maldevelopment: Anatomy of a Global Failure.*

Analysis, genre (انظر: التحليل النوع الأدبي)

Analysis, Race - Class Gender (انظر: التحليل - الطبقي الجندري)

أندرسون، بيري (Anderson, Perry)

بيري أندرسون (1938-) منظر ومؤرخ سياسي ماركسي. ويوصف بأنَّه من أبرز المفكرين الماركسيين المعاصرين. كان بيري أندرسون منهمكاً بصورة مركزية، بتعريف وحدة وحدود ومطامح الماركسية الغربية (وبكلماته صدر بيان الميزانية التاريخية (Historical Balance Sheet) لتلك الماركسية).

وبوصفه المحرر **لمجلة نيو لفت ريفيو**[2] (*New Left Review*) (وهي مجلة **اليسار الجديد**) كان أندرسون الرائد في مشروع محاولة علاج العيوب التي حددها في مقالته «مكونات الثقافة القومية» (1968) المتعلّقة بالتقليد الماركسي الموجود في موطنه إنجلترا. هذه المسألة ومسائل أخرى أدت إلى نشوب جدل عنيف مستمر بين ثومبسون (E. P. Thompson) وأندرسون، نجده موثقاً في مجلديهما: **فقر النظرية** (*The Poverty of Theory*) (1978) للأول، ومناقشات داخل الماركسية الإنجليزية (*Arguments Within English Marxism*) (1980) للثاني.

لقد انشغل أندرسون في تقصي الأحداث القريبة والقصية التي سبقت المجتمع الرأسمالي من منظور مادي تاريخي. وشملت أعماله الأولى المؤلّفات الآتية: **ممرات العبور من العصور القديمة إلى الإقطاع** (*Passages from Antiquity to Feudalism*) (1974a) **والخطوط الأصولية للدولة المطلقة** (*Lineages of the Absolutist State*) (1974b) وكانت محاولة لتتبع رابطتين تاريخيتين مهملتين، هما: رابطة بين العالم الكلاسيكي والإقطاع، ورابطة بين الإقطاع والدولة المطلقة. فشرح كتاب ممرات العبور نشوء الإقطاع من «الانهيار المجتمع» لنمطي إنتاج سابقين لكنهما مختلفين هما نمط الإنتاج الاستعبادي الذي ميّز العالمَيْن، اليوناني والروماني، ونمط الإنتاج «الشيوعي- البدائي» عند الغزاة الجرمانيين في الأمبراطورية الرومانية. وفي نمط النتاج الإقطاعي الجديد «كانت السيادة للأرض وللاقتصاد الطبيعي»، وفي الأخير، أنتج هذا النمط حضارة موحّدة مثلت تقدّماً ضخماً على «المتحدات الاجتماعية/ المقطعة في عصور الظلام». ومع ذلك، فإن التناقضات البنيوية للإقطاع، مثل التناقض بين «ميله القوي إلى تفكيك السيادة والضرورات المطلقة لوجود سلطة نهائية، أسهمت في انهياره (Anderson, 1974a, pp. 147, 152, 183).

في كتاب **الخطوط الأصولية**، اعتبر أندرسون الدولة المطلقة «الوريث السياسي الشرعي» للإقطاع. وشمل نطاق الكتاب تطور الحكم المطلق في أوروبا الغربية والشرقية، مقابلاً ذلك مع التطور البنيوي للإمبراطورية العثمانية واليابان. وتعديلاً لصياغات ماركس ذاته، قال أندرسون، إن الذي مكّن «العبور الفريد إلى الرأسمالية» في

(2) انظر *New Left Review* في القاموس (المترجم).

أوروبا هو التسلسل النمطي للإنتاج القديم والإقطاعي، وليس لكونه نتيجة الانتقال الخطي من الأوّل عبر الثاني (Anderson, 1974b, pp. 420-422).

وربما كان أكثر أعمال أندرسون تأثيراً (وإثارةً للجدل) هو كتابه: **أفكار حول الماركسية الغربية** (*Considerations on Western Marxism*) (1976) «وتتمته» في كتاب **في مسارات المادية التاريخية** (*In the Tracks of Historical Materialism*) (1983).

ناقش أندرسون في الكتاب الأوّل قائلاً، إنّه بعكس ما قيل عن وحدة النظرية والممارسة التي ميّزت جيل لينين (Lenin) وتروتسكي (Trotsky) ولوكسمبورغ (Lux-emburg) الذين أشادوا تنظيرهم «مباشرة على الصراعات الجماهيرية للبروليتاريا» (Anderson, 1976, pp. 11, 13, 17)، فإن الماركسية الغربية ولدت من فشل الثورات البروليتارية في الأمم الأوروبية الرأسمالية المتقدمة، بعد حرب 1914-1918 وطورت «شرخاً متزايداً بين النظرية الاشتراكية وممارسة الطبقة العاملة» (1976, p. 92).

فقد عزلت النظرية داخل الجامعات، وحققت لغتها تعقيداً غير مسبوق، ومع ذلك، صارت، وبشكل متزايد اختصاصية وتشاؤمية، كما دخلت في «تعايش متناقض» مع أنظمة فكرية لا ماركسية ومثالية (1976, pp. 93-94). وبعكس ذلك التقليد الغربي، يتتبع أندرسون تقليداً ماركسياً مخدراً من تروتسكي، وهو أبعد ما يكون أكاديمياً، نجده يركّز على السياسة والاقتصاد، وليس على الفلسفة، وهو أممي، ولغته «واضحة وملحة» (1976, p. 100).

وقبل كلّ ذلك، هو ليس محدوداً بالنظرة الماركسية الغربية المتمثلة في اعتبار الشيوعية الرسمية التجسيد الوحيد للبروليتاريا الثورية (1976, p. 96).

وقد رأى أندرسون أن هذا التقليد البديل مركزي لأي نهوض للماركسية الثورية الدولية (1976, p. 100).

والواقع أنه تنبأ، (مع تقدّم طور جديد في الحركة العمالية التي أعطت إشارة إلى الثورة الفرنسية في عام 1968 ونجاحات حركات العصيان التي قامت بها الطبقة العاملة في بريطانيا، وإيطاليا واليابان في أوائل سبعينيّات القرن الماضي (1970s) فإنّ الماركسية الغربية إلى انقراض حالما يلغى الانفصال بين النظرية والممارسة الذي أوجدها (1976, pp. 95, 101) وفي كتابه **مسارات**، اعتبر أندرسون أن نبوءته عن موت الماركسية الغربية تحققت، وأن موقعها التقليدي، نعني أوروبا اللاتينية تمر بانحدار سريع، وحلّت محلّها نظرية ماركسية ناشئة في إنجلترا وأميركا. ومع ذلك، يوافق على أن نبوءته المتعلّقة بعودة الاتحاديين النظرية والممارسة ظلت غير متحققة. وعبر مناقشته المفيدة أن الماركسية الغربية (اللاتينية) قد كسفها كسوفاً مذهب البنيوية ومذهب ما بعد البنيوية، حيث يصبّ أندرسون هجومه الخاص على النموذج اللغوي الاختزالي الاجتماعي اللاتاريخي غير التميزي الذي ألّف البنية التحتية الشارحة التي قدماها. وفي النهاية طرح أندرسون مسألة العلاقة بين الماركسية، والاشتراكية، وعملية الانعتاق الإنساني، عموماً، والذي يشمل صراع الحركات النسوية ومجموعات الضغط لنزع السلاح النووي. وفي نفس الوقت الذي تضمّن كلام أندرسون إمكانية حصول حوار بين أشكال الصراع المتنوعة تلك، نراه مؤكّداً على أن مثل ذلك الانعتاق العام لا يحقق نفسه من دون أن تكون الاشتراكية في مركزها.

تابعت مجموعة مقالات أندرسون، مثل: مسائل إنجليزية (English Questions (1992a)، ومنطقة اشتباك (A Zone of Engagement) (1992b)، بحثه في مستقبل الاشتراكية في بيئة مدماة من المذهب التاتشري (Thatcherism). فرأى أن «القضية المركزية» ضدّ الرأسمالية تمثل في خلقها ربطاً بين الأزمة البيئية والاستقطاب الاجتماعي. فالمهمة التي أمام الاشتراكية هي تحقيق ذاتها في فاعل تاريخي كاف. فيجب أن تتغلب على علاقتها الموهنة ببعض الولاءات، وأن تعمل، بدلاً عن ذلك، في اتجاه خلق تضامن طبقي أممي تحرّكه المثل العليا، مثل الحرية والمساواة. ويجب أن يفسح الانتساب إلى الدولة القومية، الطريق للهدف الأوسع، ألا وهو، الاتحاد الأوروبي.

قراءات:

Eagleton, T. 1986a: "Marxism, Structuralism and Post/ Structuralism".

Martin, J. 1984: *Marxism and Totality*.

Thompson, E. P. 1978: *The Poverty of Theory and Other Essays*.

خنوثة أنوثية المظهر (Androgyny)

تحيل كلمة «خنوثة» المشتقة من اليونانية andros (ذكر) وgynë (أنثى) حرفياً إلى ثنائية العضوية الجنسية (hermaphoditism)، أو تواجد أعضاء تناسلية ذكورية وأنثوية عند كائن بيولوجي واحد. شاع استخدام هذا المصطلح تاريخياً من قبل البيولوجيين وخصوصاً علماء النبات في الحديث عن بعض النباتات. إلا أن مفهوم الخنوثة أصبح شعبياً في الستينيّات والسبعينيّات في أوساط منظري التسوية كي يصفوا بذلك تمازج كلاً من مظاهر الذكورة والأنوثة، وسماتها، وصفاتها، وخصائصها، وفضائلها، والتعبير عنها من قبل أفراد البشر.

وتنبع حجة النسويين للقول بالخنوثة من مسلمة عدم تطابق الجنس مع النوع الاجتماعي (Gender). ويميل التفكير الجنساني الذي يتبنى عموماً مقاربة ثنائية تمايزية الانقسام إلى الطبيعة الإنسانية إلى ضمّ الإثنين معاً. أقامت الأنظمة الجنسانية الثقافية في البداية فئتَيْ «ذكر» و«أنثى» ومن ثمّ التحقت السمات التي يصنف إليها الناس إلى هاتين الفئتين، وقوّمت كلّ من الفئتين وسماتها (مبين السمات الأنثوية الخاصة بالإناث)، وأخيراً قاموا بترتيب الفئات تبعاً لتحرّكات ثقافية على عدة صعد (من قبل الوضعية، التقنية، وتوزيع المنظورات)، وذلك كي يفرضوا في نهاية المطاف علاقات سيطرة ورضوخ بين البشر المصنّفين كذكور وإناث (Messer-Davidson, 1987, pp. 81-83). وحيثُ إنَّ الجنسانية ممكنة فقط حين يكون الناس قادرين على التمييز ما بين ذكور النوع الإنساني وإناثه، يحظر على الناس في المجتمات الجنسانية أن يظهروا على أنهم ينتمون إلى الجنس الآخر أو لا ينتمون إلى أي من الجنسين، أو أنهم ينتمون إلى كلا الجنسين. وحيثُ أنَّ إعادة إنتاج الجنسانية نفسياً وثقافياً ممكنة فقط حين يحظر على الذكور والإناث القيام بعمل الجنس الآخر أو التعبير عن الصفات المرتبطة به، فإن ذلك يؤدي إلى الفرض القسري للسلوكيات الملائمة للنوع الاجتماعي على كلّ من الجنسين. تدّعي النسويات أن ممارسة الخنوثة قد تعزّز الحرية الإنسانية من خلال توكيد حقّ الأفراد في أن ينمو تبعاً لمنطقهم الفطري (Innate Logic) وليس تبعاً لما

تفرضه ثقافة الجنوسة، وهو ما يهدّد التشكيل الاجتماعي للنوع وبالتالي يفرض على المواقع الاجتماعية إعادة تشكيل مجتمع خالٍ من النوع الاجتماعي (Genderless) وستؤدي الخنوثة في النهاية إلى الهجوم المباشر والفصلي على الجنسانية من خلال تبخيس مرتكزاتها، المتمثلة في التفريق التمييزي للناس إلى طبقات جنسية من الذكور والإناث.

قبل الستينيّات والسبعينيّات، لم تستكشف الخنوثة النسويات إلا لماماً، حيث أكدت إليزابث كادي ستانتون في عملها بعنوان **إنجيل المرأة** (*The Women's Bible*) (1895) أن الآلهة كانت خنثى، أو كما وصفت فيرجينيا وولف في عملها بعنوان **غرفة خاصة بنا** (1928) الكّتاب بأنهم إما «رجل - مؤنث» أو «أنثى مذكرة». وأما الصياغة الكاملة للخنوثة باعتبارها مثلاً أعلى ثقافياً شعبياً أنثوياً فنجده في عمل كارولين هايلبرون (Carolyn Heilbrun's) بعنوان **نحو الاعتراف بالخنوثة** (*Towards Recognition of Androgyny*) (1973). وتراجع الاهتمام بالخنوثة في الثمانينيّات الذي يمكن أن نطلق عليه «عقد الاختلاف». ادعت النسويات الراديكاليات أنه لا يمكن أبداً تحقيق الخنوثة، في مجتمع يسيطر عليه الذكور، إذ إنّ الشقّ الذكوري (Anoho) من المصطلح سيطغى دوماً على الشقّ الأنثوي (gyn). وحثت الراديكاليات النساء على عدم الهروب من الأنوثة والأنثوية، وإنما على العكس شجعوا على توكيد اختلافهم عن الرجال والاحتفاء به. كما مارست النسويات السود ضغطاً ثقافياً لاستكشاف الاختلاف بين الجنسين وملمات على إعطاء مزيد من الاهتمام إلى الخصوصة العرقية والثقافية لأفكار النوع الاجتماعي. وأكدت النسويات المتأثرات بالتفكيكية كذلك على الاختلاف و«الاختلاف ضمن» الفئات التحليلية. وادّعت أنّه طالما الخنوثة تحافظ على فئات الذكر والأنثى، فإنّه لا يمكنها أن تكونٍ البديل عن نظام جنس - نوع اجتماعي، إذ إنّ «الخنوثة» متورطة في لبّ الثنائية التي تنشد الحط من قدرها.

لا تمثل «الخنوثة» إذن المسار الذي اتخذته نظرية النسوية وممارستها، وإنما توحي بعض اهتمامات النقاد الثقافيين المعاصرين بموضوع الهجونة (Hybriolity) وخرق الحدود، وكذلك الحركة الثقافية فيه الشعبية المنادية «بتلطيف» الرجال أو تأنيثهم، بإمكانية بقاء الخنوثة على قيد الحياة رغم تلاشيها، فيما لو وجدت لها صدى خفياً في نهاية الثمانينيّات والتسعينيّات.

انظر كذلك تفكيك، ونوع اجتماعي.

قراءات:

Heilbrun, Carolyn 1973: *Toward a Recognition of Androgyny.*

Messer-Davidow, Ellen 1987: "The philosophical Bases of feminist literary criticism".

غلينيس كار (Glynis Carr)

حوليات المؤرخين (Annales Historians)

تأسست **مجلة حوليات التاريخ الاجتماعي والاقتصادي** (*Annales d'histoire sociale et économique*) في عام 1929 من قبل لوسيان فيفر (Lucien Febvre) ومارك بلوخ (Marc Bloch) اللذين كانا في ذلك الوقت، أستاذين للتاريخ في جامعة ستراسبورغ (Strasbourg).

كان هدف المجلة إعادة إحياء درس التاريخ الذي ضعف شأنه في جامعة

السوربون (Sorbonne) إلى حدّ الانقراض. وقد عقد مؤسسا المجلة العزم على أن يحوّلا علمهما من مفهوم ضيق للتاريخ السياسي والدبلوماسي إلى بحث ديناميكي في التاريخ الاجتماعي والاقتصادي.

انتقل فيفر وبلوك إلى باريس خلال ثلاثينيّات القرن الماضي (1930s)، فذهب فيفر إلى كلية فرنسا (Collège de France) وبلوك إلى السوربون.

وخلال سنوات حرب 1939-1945 عمل فيفر مع المقاومة، لكن بلوك قتل من قبل الألمان. وحتّى خلال احتلال فرنسا استمر فيفر في العمل في المجلة. وبعد الحرب صار لها عنوان جديد أكثر تحديداً وهو: **الحوليات التاريخية: الاقتصادية، والاجتماعية، والحضارية** (*Annals: Economies, sociétés, civilisations*) وبعد فيفر عمل فيرناند برودل (Fernand Braudel) كمدير تحرير في عام 1957. كتب هكستر (J. H. Hexter) (1979, pp. 61-145) تقييماً لبرودل ولمؤرخي مجلة **الحوليات**، كان تقييماً تثقيفياً، على الرغم من أسلوبه الساخر البغيض.

مايكل باين (Michael Payne)

(انظر: Anthropology, Cultural أنثروبولوجيا ثقافية)

قلق التأثُّر (Anxiety of Influence)

هذا مصطلح مستعمل في النظرية الأدبية، يستعمله على وجه التخصيص هارولد بلوم (Harold Bloom) للإشارة إلى عاقبة التأثر الحاصل نتيجةً لقراءة انفعالية للأثر الأدبي على شاعر أو قارئ «قوي». فعندما يقرأ شاعر أو قارئ قوي مثل وليام بلايك (William Blake) مثلاً عملاً لأحد أسلافه، ولنقل إنّه **الفردوس المفقود** (*Paradise Lost*) لجون ملتون (John Milton)، وينطبع في مخيلته أثر هذا العمل كاملاً، فإن ردّة الفعل الأولية تكون انبهاراً حقيقياً بإنجاز الشاعر السابق، والتيقّن لبُرهة وجيزة بأنّه ليس بالإمكان الإتيان بأبدع من ذلك العمل أو الزيادة عليه في مجال ذلك الإنجاز، وهو هنا مجال الشعر الملحمي الإنجليزي. إن حالة قلق التأثر هذه كفيلة بجعل الشاعر اللاحق يعيش حالةً من رُهاب الإغلاق التخيُّلي، أو يعاني إحساساً بأنّ العمل السابق قد استنفد الفرص التخيلية المتاحة[3]. أما الشاعر القوي، فبدلًا من أن تقهره هذه الحالة، فهو يأخذ في مهمة اختزال عمل سَلَفِه اختزالاً تأويلياً بفعل تخريبي متعمَّد، بالزعم، كما فعل بلايك، بأنّ ملتون كان يشعر بالقيود تكبّله عندما كان يتكلم عن الله، ولكنه أحس بالحرية عندما تكلّم عن الشيطان، لأنه كان شاعراً أصيلاً وكان لا شعورياً من حزب الشيطان. إن مثل هذا الفهم المحرّف الخلّاق للنصّ يفتح واسعاً إمكانية للنشاط الإبداعي الجديد في ذلك المجال التخيلي المستعاد. ومع أن بلوم يطوّر نظريته على أساس تعليق بالغ الدقة على ممارسات شعراء الرومانسية الإنجليز - شيلي (Shelley) وبلايك مبدئياً - فإن هذه النظرية توازي على نحو تقريبي نظرية دريدا (Derrida) المستقلة في النقد التفكيكي (Deconstruction). ومع أن مفهوم قلق التأثر كان في صياغاته المبكرة (Bloom, 1973) نظرية تختص بالتاريخ الأدبي في ما بعد ملتون، ولم يمتد رجوعاً في التاريخ إلى عصر شيكسبير، إلا أنه سرعان ما أصبح نموذجاً لكلّ التاريخ

(3) تذكر هذه الحالة بحالة الشاعر الجاهلي عنترة بن شداد حين أنشد: هل غادر الشعراء من متردَّم؟ (المترجم).

الأدبي، على الأقل منذ العهود التوارتية (Bloom, 1975 a). وبهذه الصيغة، يمكن لنا فهم قلق التأثر الذي جاء به بلوم على أنه استجابة خلاقة للقراءات الرومانية الباطنية للتوراة، ولنظريات نيتشه (Nietzsche) في القراءة والفهم في كتابه **إيكي هومو** (*Ecce Homo*)، ولنظرية فرويد حيال صراع الأبطال في العمل الأدبي فيما بينهم، ذلك الصراع الذي يميّز المرحلة الأوديبية في تطوّر الإنسان.

قراءات:

Bloom, Harold 1973: *The Anxiety of Influence: A Theory of Poetry.*

Bloom, Harold 1975b: *A Map of Misreading.*

De Bolla, Peter 1988: *Harold Bloom: Towards Historical Rhetorics.*

مايكل باين (Michael Pine)

تناقض النتيجة (Aporia)

مصطلح من مصطلحات الفلسفة القديمة يدلّ على مسألة عسيرة الحلّ لتناقض ما في الشيء ذاته أو في تصوّره. وقد عرّفه أرسطو بالقول إنّه «المساواة بين استنتاجين متضادين». وقد لقي هذا المصطلح إحياءً في الفكر ما بعد الهيغلي، لأنه يعبّر عن موضوعية التناقض من دون أن يتضمن ذلك «تغلباً» ديالكتيكياً مأمولاً.

بيتر أوسبورن (Peter Osborne)

حفريات المعرفة (Archeology of Knowledge)

هو شكل من التحليل الذي يرتبط بأعمال ميشال فوكو، ويُعنى بالتحوّلات في مجال المعرفة. إنّه تاريخ بديل للفكر يؤكّد على تحليل قواعد التكوين التي تُنْجِزُ مجموعات من الطروحات وحدتها بمثابة علم، أو نظرية، أو نصّ من خلالها. تتمثل نقطة التركيز في التحليل على **ممارسات الخطاب** (*Discursive Practices*) والعلاقات.

انظر أيضاً، أرشيف (Archive)، ممارسات الخطاب (Discursive Practices).

باري سمارت (Barry Smart)

قراءات:

Foucault, M. 1974: *The Archeology of Knowledge.*

--------- 1988a: "The Archeology of Knowledge".

النموذج البدئي (Archetype)

إنّه مصطلح مركزي في علم نفس يونغ، مشتق من اليونانية "Azhe" تعني «بدئي» وTypos وتعني «نموذجاً أو أثراً» يمثل الميل إلى إدراك الحياة ومعايشتها بأسلوب من خطّ التاريخ الماضي للجنس البشري والمتمثلة بمصطلحات النماذج البدئية والنموذج البدئي التي اعتمدها يونغ، أشكال الحدس «المسبق» الذي يولد به الإنسان (*Collected Works*, vol. 8, p. 133). إلا أن النماذج البدئية تكون لا واعية ولا توجد إلا بالقوة (Inpotention)، إذ يتعين أن تستدعي من قبل الظروف كي تنشط، كما تعمل أنواع مختلفة منها في حيوات مختلفة. وقد تحيط جملة «الفئات المسبقة من النشاط الوظيفي الممكن» بشكل أفضل بجوهر مصطلح

يونغ (Collected Works, vol. 16, p. 34). وتعاش النماذج البدئية كانفعالات، كما تُعاش كصور (غالباً في الأحلام)، وتكون آثارها أكثر بروزاً في مراحل الحياة النموذجية والدالة من مثل الميلاد والموت، والانتصار على العوائق الطبيعية، ومراحل الحياة الانتقالية من مثل المراهقة، وحالات الخطر الشديد، أو التجارب الحياتية المثيرة للرعب. ولقد توصل يونغ إلى تصنيف فئتين عريضتين من النماذج البدئية انطلاقاً من دراسته للأحلام، والأساطير، والروايات الخرافية والأديان، والخيمياء. وتتمثل أولاها في النماذج البدئية القابلة للشخصنة على صورة هوية شبه بشرية عندما تنشط في النفس. فعلى سبيل المثال إن الأنيما (Anima) لدى الرجل ومقابلها الأنيموس (Animus) لدى المرأة هي تسميات ملائمة لأي عدد من الوضعيات التفاعلية بين الجنسين. وهكذا تمثل الأنيما كلّ تجارب الأجداد عند الرجل مع المرأة بينما تمثل الأنيموس كلّ تجارب الجدات عند المرأة مع الرجل. وفي المقام الثاني هناك **النماذج البدئية التحويلية** التي يسبق بالضرورة من الأشخاص، بل تتضمن وضعيات نمطية، وأشكالاً هندسية، وأماكن ووسائل أخرى تبرز عندما تتحرك الشخصية نحو تغيير ما، وخصوصاً ذلك النوع من التغيير الذي يحمل التوازن، مما ينتج في تجربة «الكلية» أو «التمام»، وهو ما يمثل الخطّ الأثري للذات. وتشكل الماندالا (Mandala) النماذج البدئية الأساس الخاصة بالتحوّل الذي ناقشها يونغ، والماندالا كلمة سنسكريتية تعني الدائرة السحرية، والتي يتضمن رمزها كلّ الأشكال المرتبة ضمن دوائر متمركزة حول بعضها بعضاً، كلّ التراتيب الشعاعية أو الكروية، أو كلّ الدوائر والمربعات ذات النقطة المركزية (من مثل الدولاب، والعيون، والأزهار، والشمس، والنجم، والأفعى التي تلتف وتمسك بذيلها). كما تضم عقدة النماذج البدئية الرباعية (Quaternity) ذات الصلة بالأشكال الهندسية المقسومة إلى أربعة، بمعنى أن لها أربعة أضلاع أو أربعة اتجاهات. وغالباً ما تجتمع رموز الماندالا والرباعية معاً، كما في رمز الزهرة مثلاً (حيث تركز التويجة (Petals) انتباهنا على المدقة (Pistil)، أو في رمز الدولاب (حيث يركز شعاع الدولاب الانتباه على محوره)، إلا أن أكثر رموز الماندالا شيوعاً هو الصليب (الذي يركز الانتباه على وحدة البنية رباعية – الجوانب). يعلن يونغ صراحة أنه «لا جدوى مطلقاً من حفظ قائمة من النماذج البدئية عن ظهر قلب. النماذج البدئية هي عقد من الخبرة التي تنزل علينا كما تقدر، حيث نشعر بآثارها في حياتنا الأكثر حميمية» (Collected Works, vol. 9, i, p. 30).

نظر كذلك اللاوعي الجماعي (Collective Unconscious) يونغ، كارل غوستاف.

سوزان ل. فيشر (Susan L. Ficher)

قراءات:

Jacobi, Jolande 1959: *Complex/ Archetype/ Symbol in the Psychology of C. G. Jung.*

Jung C. G. 1969: *Four Archetypes: Mother/ Rebirth/ Spirit/ Trickster.*

------- ed. 1964: *Man and His Symbols.*

أرشيف (Archive)

هو مصطلح مرتبط مع تحليل ميشال فوكو الأحفوري لأشكال الفكر. الأرشيف هو «المنظومة العامة لتكوين وتحويل

الطروحات» (1974, p. 130) التي توجد في فترة معينة في مجتمع خاص. وهو يحيل إلى قواعد ممارسة الخطاب التي من خلالها أنجزت الطروحات الماضية كلّ من قابليتها للإعلان بمثابة أحداث، ونشاطها الوظيفي بمثابة أشياء. يتضمن الأرشيف، تبعاً لفوكو، «الخطابات التي لم تعدّ عملياً خطاباتنا»، ويخدم تحليلها لإرساء واقعة، «كوننا مختلفين، وكون منطقنا العقلي هو اختلاف الخطابات، وأن تاريخنا هو اختلاف الأزمان، وأننا ذاتنا اختلاف الأقنعة» (Ibid, p. 131).

قراءات:

Dreyfus, H. L. and Rabinow, P. 1982: *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics.*

Foucault, M. 1974: *The Archeology of Knowledge.*

------ 1978: "Politics and the Study of Discourse".

------- 1989a: "The archaelogy of Knowledge".

Smart, B. 1985: *Michel Foucault.*

باري سمارت (Barry Smart)

آرندت، حنّة (Arendt, Hannah) (1975-1906)

مفكرة سياسية اشتهرت بنقدها الجذري لكامل تقليد الفلسفة السياسية على أساس أن تلك الفلسفة، باعتبارها مذهباً علمياً «تأملياً»، تنزع بجوهرها إلى صدّ أي شعور أصيل تجاه العمل السياسي.

ومع أنها هي ذاتها مفكرة تأملية بطبعها، فلقد علّمتها تجربتها الحياتية ألا تثق بالتأمل الخالص. ومع ذلك فإنها كانت تنفر أيضاً من الأرثوذكسيات السياسية. وهكذا، فمع أنها تأتي من خلفية يهودية ألمانية مندمجة كلياً، إلا أنها اختارت مع ذلك الاختفاء بمسيرة «المنبوذة» (Parvenu) الواعية سياسياً - باعتبارها تشكل النقيض الأكثر نقاءً «لمحدثي النعمة» (Pariah) الطامحين اجتماعياً.

حدثت مشاركتها المباشرة الوحيدة في العمل السياسي المنظم خلال الفترة بين العامَيْن 1933 و1942عندما أصبحت ناشطة في الحركة الصهيونية. وهو ما أودى بها إلى المنفى، في باريس أولاً، ومن ثمّ منذ 1941 في نيويورك (حيث أصبحت مواطنة أميركية بعد عشر سنوات). كانت تلميذة لكلّ من **مارتن هايدغر، وكارل جاسبرز**، ونشرت في العام 1929 رسالة الدكتوراه خاصتها بعنوان: «مفهوم الحب عند أوغسطين».

إلا أن أول أعمالها الكبرى كانت دراستها المهمة بعنوان «أصول التوتاليتارية (الشمولية)» التي ظهرت في العام 1951. ويمكن النظر إلى كلّ كتاباتها اللاحقة على أنها تتبع مساراً متسعاً، ولو أنها اتّخذت أشكالاً متنوعة. إنْتُقِدَ كتاب أصول التوتاليتارية لانعدام توازنه: إذ إنَّها عنت «بالتوتاليتارية» ما تشترك فيه النازية مع الستالينية، إلا أن جلّ الكتاب اهتم بما قبل تاريخ النازية

على وجه التحديد. ولذلك تمثلت نيتها الأصلية باستكماله بنقد لماركس وللتقليد الماركسي. إلا أن ذلك تحوّل في نهاية المطاف إلى بحث في «الشرط الإنساني» – أي دراسة ظواهرية منهجية للحياة الناشطة. يندرج نقدها لماركس هنا ضمن سياق أوسع من الجدل العنيف ضدّ تبعية العمل السياسي الحديثة السائدة إلى أخلاقيات مشتقة من تجربة «العمل»، واستكملته بهجوم موازٍ على اختزال العمل السياسي إلى مجرد نمط من «الشغل». تقصد «بالعمل» ما نقوم به لتلبية متطلبات العيش الأكثر حيوية، وأما الأخلاقيات المقابلة له فهي تلك المصممة لتعظيم الإنتاج والاستهلاك.

يتمثل «الشغل» فيما نفعله لبناء عالم مستقر للعيش فيه. ينزع الفلاسفة طبيعياً إلى مثلنة الاستقرار السياسي بمثابة بيئة فضلى لأسلوبهم في الحياة. إلا أنها تقترح أن الحكمة السياسية الحقيقية تكمن بالأحرى في تقدير ملائم «للفعل»: أي الأداء العام، بحدّ ذاته. وبمقدار ما تسعى التوتاليتارية إلى تحجيم مدى (الممارسة العامة)، يتمثل الدرس المتعلم من كابوسها في أنه يحسن بنا أن نحب هذا المدى – لذاته.

تحتفي آرندت في عملها بعنوان الشرط الإنساني، بما حطّ أفلاطون من قدره، أي الثقافة الشعبية للاثنيين القدامى، باعتبارها تمثل أحد تجسيدات هكذا حكمة؛ بينما أنها في الأعمال التالية، وأبرزها «ما بين الماضي والمستقبل»، «في الثورة»، و«أزمات الجمهورية» تتتبّع عودة ظهور هذه الحكمة كذلك في الاختمار الأولي الحديث للثورات، قبل اختطافها من قبل الأحزاب السياسية، وأيضاً في حركة الستينّات الطلابية.

لا تقتصر آرندت على كونها محللة «للحياة النشطة». إذ إنّها تعود في عملها الأخير غير المنتهي بعنوان «حياة العقل» إلى «الحياة المتأملة». يبرز ذلك مما لاحظته في العام 1961 خلال محاكمة النازي، أدولف آيخمان (Adolf Eichmann)، على جرائم الإبادة. أحدث تقريرها الأولي بعنوان **أيخمان في القدس** غضباً عارماً بسبب انتقاداتها «العارضة» لقيادة الجماعة اليهودية، مع أن موضوعه الأساسي يظهر في العنوان الفرعي: «تقرير حول الشرّ المتبذل». فهي تصرّ، أكثر من أي شيء آخر، على أن جرائم آيخمان نجمت عن انعدام قدرته الجذرية على التفكير، والإرادة، أو التقرير الذاتي – ولذلك فهي انكبت على النظر في الأبعاد الخلقية لهذه الأنشطة الثلاثة. (لسوء الحظ، فقد تمكّنت من استكمال المجلدين الأوليين حول «التفكير» و«الإرادة» فقط).

انظر أيضاً **ظواهرية**.

أندرو شانكس (Andrew Shanks)

قراءات:

Canovan, Margaret 1992: *Hannah Arendt: A Reinterpretation of her Political Thought.*

Young-Bruehl, Elisabeth 1982: *Hannah Arendt: For Love of the World.*

ماثيو أرنولد (Arnold, Matthew) (1822–1888)

هو شاعر ومربٍّ وناقد أدبي وثقافي بريطاني. وهو مؤسس الاتجاه الإنساني الليبرالي الحديث في الدراسات الأدبية في بريطانيا وأميركا. وقد شنَّ في كتابه **الثقافة والفوضى** (*Culture and Anarchy*) (1869)

كما في كتابات أخرى، حملة بأسلوبه الساخر الأنيق ضدّ الاتجاه النفعي المادي الانعزالي (المناوئ للفنون الجميلة)، تحت شعارات «التراث/ الثقافة» (بمعنى الكمال الذاتي المتوازن) و«النقد» (بمعنى النشدان غير المصلحي للأفكار الفُضلى)، متنبئاً أيضاً بأنَّ فن الشعر سوف يحلّ محل العقيدة الدينية بوصفه عامل الترابط في المجتمع الحديث. وقد أثرت الشكوك التي عبّر عنها حيال أفكار الديمقراطية وقيمة الفرد، كما أن توسيعه مفهوم النقد الأدبي ليشمل النقد الثقافي والاجتماعي، أثّر فيما بعد في إليوت (Eliot) وريتشاردز (Richards) وليفيز (Lea-vis) وتريلينغ (Trilling).

انظر أيضاً المدخلين: Humanism؛ Moral Criticism.

قراءات:

Carroll, Joseph 1982: *The Cultural Theory of Matthew Arnold.*

Collini, Stefan 1988: *Arnold.*

الفنّ (Art)

ما هو الفنّ؟ إن التعريف العملي للفن على النحو الذي سيتم بحثه هنا هو أن الفنّ موضوع الكتابات التأريخية الفنيّة، والفنّ بوجه خاص هو الموضوع الذي تناوله **(1)** إيرنست غومبرش (Ernst Gombrich) في كتابه *The Story of Art* (1995) 1950، وتناولته **(2)** ميك بال (Micke Bale) في كتابها *Reading "Reubraudt": Beyond the Word-Lunge Opposition* (1991) ومن ثم كتاب غومبرش *The Story of Art Reading Rembrandt* ويستخدمان هنا لأنهما يحتلان مكانة متميزة في سلسلة واحدة من الكتابات التأريخية التي تناولت موضوع الفنّ. ومما لا شكّ فيه أن كتاب غومبرش هو الأوسع قراءة ولربما الكتاب الأكثر قبولاً على نطاق عام بقدر تعلقه بتأريخ الفنّ التقليدي، أما كتاب بال فإنّه أحد أكثر الكتب خطوةً بالاهتمام الجاد وأشدها تميّزاً بالحجج المنطقية من زاوية استخدامه وتطويره للأفكار المتعلّقة بما أصبح يعرف بالتأريخ الجديد للفن. كما يتميز هذان الكتابان بكونهما يخاطبان مستويات متباينة من القرّاء. فكتاب غومبرش هو نصّ تعريفي «يُعني» بالقارئ المستجد في دراسة الفنّ، بينما يستلزم كتاب بال قارئاً/ مشاهداً ذا خبرة في دراسة الفنّ. أما هنا، فسوف ننظر إلى كتاب بال مقدمة تعريفية أخرى- أو بتعبير أدق بصفته فكرة أخرى عن ماهية الفنّ كتابي غومبرش *The Story of Art* وبال *Reading "Reubrandt"* اللذين يختلفان اختلافاً كبيراً في وجهات نظر كلٍّ منهما في الفنّ (هذا على الرغم من أن مناقشة كتابهما هنا لا تتناول - وبشكل مؤكّد لا تمزج بين - وضوح أفكار غومبرش وبراعة أفكار بال، وهما السّمتان اللتان يكتشفهما قارئ هذين الكتابين).

يبدأ إيرنست غومبرش استعراضه لتاريخ الفنّ في (*The Story of Art*)، بالقول إنّه ليس ثمة شيء يُدعى فناً (Art). (قد يكون من المفيد هنا الإشارة إلى أن غومبرش يستخدم كلمة «فن» بثلاث طرق. فحينما يكون الحرف الأوّل من كلمة Art حرفاً كبيراً (A) فإنّه يشير إلى مكوِّن جمالي عالميّ وهو الأعمال الفنية، ويتناول غومبرش هذا المكوّن عادةً بمزيج من الإبهام والغموض. أما إذا كُتبت كلمة Art بحرف «a» صغير فإنّه يعني بها إما الإنتاج العادي (الروتيني) للصورة (أي الأعمال أو النتاجات التي يجري الاهتمام بها بصفتها نتاجات اصطناعية، مثل الفنّ

الشعبي وفن (الأطفال) أو بقصد لا يمكن وصفه بكونه فناً جميلاً (أي تلك الآمال أو النتاجات التي تشكّل الموضوع الحقّ لتاريخ الفنّ). أما أحد أسباب القول بعدم وجود Art فهو لغرض إعداد القرّاء الشباب الذين وُضِعَ الكتاب لهم، لغرض الاطّلاع على الحجم الكبير لتنوع الأعمال التي سيواجهونها في استعراضٍ يمتدّ من أزمنة ما قبل التأريخ حتّى الوقت الحاضر. وابتداءً من رسم لثور أميركي في أحد الكهوف الطائلة في (التاميرا)[4] إلى التمثال البرونزي لأحد الفرسان قام بنحته مارينو ماريني (Marino Marini)، يقوم كتاب غومبرش بوصف ما يزيد على 300 عمل يمثل سلسلة واسعة من المواد والأساليب من الأشكال والمضامين، ومن الوظائف والأهداف. وثمة سبب آخر للقول بعدم وجود شيء اسمه Art هو إثارة اهتمام القارئ بحقيقة أن معظم الأعمال المعروضة في الكتاب كانت قد أنتجت لأغراض محدّدة وفي مناسبات معينة، ولم يكن الغرض منها إخراجها من هذا السياق وعرضها في أحد المتاحف (أو إعادة إنتاجها في كتاب) بصفتها ظهرت فيه، فنجده على سبيل المثال يصف الاعتقاد بالنجاح المؤمَّن سحرياً في مضمار صيد الحيوانات وهو الاعتقاد الذي أنتج رسوم الكهوف، وكذلك مشهد الفلاحين الإيطاليين وهم يهربون على ظهر خيل مزارعهم من القصف الذي كانت تتعرض له قراهم خلال حرب 1939-1945، ذلك المشهد الذي كان مصدر إيحاء لماريني في نحته. ومع ذلك، فلعل السبب الرئيسي الذي جعل غومبرش يقول بعدم وجود شيء اسمه Art هو للحيلولة بين قرائه، وبين استخدامهم لتوقّعات يحملونها مسبقاً حول الكيفية التي ينبغي للأعمال أن تبدو عليها. فكتاب غومبرش يشجع القراء على الانفتاح على شتى اللغات التي سيجدونها في الأعمال الماضية - من الجمالية الكلاسيكية لملائكة ميلوزي دي فورلي (Melozze De Forli) إلى القوة البدائية لمسيح مصلوب أنجزه توسكان ماستر (Tuscan Master). فثمة توقّعان اثنان قد يتمسك بهما القراء بشأن الأعمال التي قد ينتقيها غومبرش في كتابه لإيلائها اهتماماً خاصاً. فبالنسبة للتوقّع الأوّل (القائل إنَّ الأعمال تبدو حقيقية)، يرى غومبرش أنَّ المعالجة المتعجّلة في صورة أحد الفيلة الذي رسمه رامبراندت بالقلم الفحمي غير قادر على أن يعبّر عن الإقناع بقدر الإقناع الذي تحمله المعالجة التفصيلية في صورة الأرنب البري الذي رسمه دورر (Dörer) بألوان مائية. أما بالنسبة لثاني التوقّعات (القائل إنَّ الأعمال الشبيهة بتلك التي اعتادها المشاهد وارتاح لها)، يشير غومبرش إلى أن صدق النسخة الأولى والمرفوضة للوحة كارفاجيو (Caravaggio) المسمّاة (القديس ماثيو) قد يكون أكثر قبولاً من تقليدية نسخته الثانية والمقبولة.

من خلال مقولته التي أطلقها منذ البداية بعدم وجود شيء اسمه Art، فإن غومبرش يتيح للقراء الفرصة لكي ينظروا بعيون غير منحازة إلى الاستجابات المختلفة التي تظهرها الأعمال إزاء مختلف الأفكار والمعتقدات. بيد أن غومبرش يزّود قرّاءه كذلك بما يرشدهم إلى حدود هذه الاختلافات. ففي حين يقول غومبرش إنّه ليس ثمة شيء اسمه Art، يقول إنّ هناك فنّانين (Artists) - أي أن هناك أفراداً يولون التفكير باستجاباتهم في العمل الذي ينتجونه عناية خاصة، واهتماماً خاصاً بعملية إنتاج أعمالهم. ويقول غومبرش إننا، بشكل متواضع، قادرون على

(4) اسم كهف، ثمّ اسم متحف، في أسبانيا (المترجم).

تشخيص الفنان لأننا جميعاً كنّا ولا نزال مهتمين من حين لآخر بعمل شيء ما يبدو صحيحاً تماماً حتّى لو كان ذلك العمل لا يزيد عن تنسيق عدد من الأزهار في إحدى المزهريات رغم بساطة هذا الإنجاز. أما الفرق بين هذا الفنان المتواضع الموجود في دواخلنا جميعاً والفنانين الذين يتناولهم تاريخ الفنّ فيكمن في الحقيقة، أن هؤلاء الفنانين يكرّسون معظم وقتهم لمثل ذلك العمل وذلك الفكر وأن أفضلهم مستعدون لبذل تضحيات حاسمة من أجل ما يفكرون به وما يعملونه - وثمة تماثل بين الأعمال المختلفة التي يتناولها غومبرش بصفتها من الفنون الجملية هو أنها تنمّ عن قيم راسخة بطريقة تنقل شعوراً بالتناغز العفوي، مهما عظم حجم الجهد الذي يبذلونه في خلق هذه الأعمال. ويضع غومبرش ثلاث إشارات مرورية في سعيه لوضع المزيد من الحدود على الأعمال التي سيواجهها القراء: إشارة «أذهب» واحدة وإشارتين تحملان كلمة «قف». فبادئ ذي بدء سوف تجري مناقشة الروائع الشهيرة (مثل أعمال ليوناردو دا فينشي (Leonardo da Vinci) لأنها أمثلة على الجهود الفائقة الروعة في التعبير عن القيم الإنسانية وفي مشهد التناغم البصري. ومن الناحية الثانية، فإن الأعمال التي تترسّم خطى النمط الدارج (الموضة) والذوق الشعبي (مثل «الفنّ الشعبي» (Pop Art) لن يجري إدراجها لأنها تعكس قيماً عابرة لا قيماً ثابتة. ومن الناحية الثالثة، فإن الأعمال التي تَسْخر من الأعمال الحقيقية (مثل الفنّ الدادئي (dada art) تجري استعادتها لأنها لا تستحق المناقشة الحادة ولا إدراجها (مثل الفنّ الشعبي) إلى جانب أعمال أساتذة الفنّ مثل ليوناردو دا فينشي رامبراندت.

إن القول بعدمِ وجود شيء اسمه Art مفروغاً بالقول بأنّ هناك فنانين يكشف في كتاب غومبرش ما هو مذكور ضمناً في كل الكتب التعريفية حول تاريخ الفنّ - أي أن الفنّ يعرَّف بسياقه التأريخي، ومن خلال تقديم فكرة حول هذا السياق يستطيع المؤرخ أن يقدّم مفهوماً لماهية الفنّ. وكما يبيّن عنوان كتاب غومبرش (**قصة الفنّ بدلاً من تاريخ الفنّ**) ويبيح ألا يفهم الكتاب ببساطة على أنه سجل للتتابع الزمني فحَسْب، بل كذلك بصفته سرداً مخططاً يجري فيه اختيار الأعمال التي يتناولها الكتاب مثلما قد يختلف المرء مع شخصيات عند سرد حكاية ما، ولا يعني هذا أن كتب تاريخ الفنّ الأخرى ذات سمة قصصية أدنى من نظيرتها في كتاب غومبرش، لكن تاريخ غومبرش لا يدّعي الموضوعية الخالصة عند تناوله ماهية الفنّ. فالشخصيات الرئيسيّة لسرديّة غومبرش هي أعمال رئيسيّة لفنانين رئيسيين، الأمر الذي يجعلها تشكّل الخطوط الإرشادية الرئيسيّة في تحديد مساحة الفنّ في مجرى تأريخه. كما أنَّ الحبكة الرئيسيّة في سرديّته هي تقديم فكرة عن أهداف الفنان والظروف الاجتماعية والثقافية للحقب الزمنية التي عاش خلالها هؤلاء الفنانون. وكمثال على ذلك (إن كانت ثمة حاجة إلى مثال) عمل رامبراندت، «واحد من أعظم الرسامين الذي وجدوا على الأرض على الإطلاق» و«أعظم رسام في هولندا» حيث كانت النزعة البروتستانتية، في القرن السابع عشر، هي المنتصرة، وكانت هناك منافسة فاعلة وضارية بين الفنانين من أجل اجتذاب اهتمام جماهير الطبقة الوسطى المشترية للوّحات يتناول الكتاب على نحو خاص لوحة شخصية متأخرة لرامبدانت بصفتها مثالاً لما هو مُنتم إلى تاريخ الفنّ. ويعدّ غومبرش هذه اللوحة فناً، ليس لأنها تتناغم ضمن فكرة سائدة ما عن (الجمال)،

بل لأن رامبراندت يصوّر نفسه فيها بصدق متناهٍ، ليضيف بُعداً جديداً من الواقع النفسي إلى الواقع الفيزيائي الذي كان قد تحقق في لوحات الشخص الواحد (البورتريه) التي أنجزها فنانون رئيسيون سابقون، كما هي الحال في لوحة (موناليزا) لليوناردو دا فينشي.

إن الفكرة التي تدور حول ماهية الفنّ، وهي الفكرة التي يطلقها للقارئ كتاب غومبرش *The Story of Art*، ينظر إليها في الكتابات الأخيرة لعدد من مؤرخي الفنّ وهؤلاء المنتمين إلى فضاءات دراسية أخرى يمارسون الكتابة عن الفنّ بصفتها فكرة في منتهى المحدودية. وفي هذه الكتابات التي تضم كتاب ميك بال الموسوم *Reading "Raubrandt": Beyond the World / Image Opposition*، فإن نوع تاريخ الفنّ الموجود في سردية غومبرش يُنظر إليها بصفتها كتابة نخبوية وجنسانية وعنصرية ومركّزة على أوروبا، وكذلك بصفتها كتابةً تركّز حصرياً وعلى نحوٍ مبالغ فيه على أعمال جرى انتقاؤها على ضوء نظرية التطور المتعاقب للتمثيل. وبتمثيل الاعتراض الرئيسي على سردية غومبرش، ذلك الاعتراض الذي يقف وراء هذه الآراء، أي انتقاد السمة الذاتية التي تطبع المنهج الذي يقوم بعرض الأعمال من وجهة نظر المؤرخ. بيد أن الاعتراض الموجّه نحو منهجية تأريخ الفنّ التقليدي هو أضيق من الاعتراض على التعريف الذي تفرضه المنهجية على الفنّ. ومن بين الخطوط الإرشادية المحددة الثلاثة التي يصنعها غومبرش لرسم الحدوج الفاصلة ما بين الأعمال التي يجب ضمّها، وتلك التي يجب استبعادها في كتاب *Reading "Rambrandt"*، فإن الخطين الأولين (استخدام الروائع بصفتها معالم أساسية في تأريخ الفنّ، واستبعاد الفنّ الشعبي من تأريخ الفنون الجميلة) يحملان تناقضاً مباشراً. أما الخطّ الإرشادي الثالث (أي رفض التعامل مع الفنّ الذي هو مضاد للفن (anti – art) بصفته فناً جميلاً) فهو موضع شكّ بصورة غير مباشرة، ولكن ربما بصورة أساسية أشد ولنبدأ بالخطّ الثالث، فنرى أن غومبرش ينظر إلى أعمال مارسيل دوشامب (Marcel Duchamp) مثل المَبْولَة المبتذلة التي تحمل اسم (النافورة)[5] (Fountain) وإلى الكتابة «الجادة» حول هذا العمل بصفتها كتابة تعيد تعريف الفنّ، أي بصفتها «تفاهات». ثمّ إن عملاً مثل[6] (L. H. O. O. Q) لـ دوشامب يشكّل هو الآخر إهانة لتاريخ الفنّ التقليدي. فإن اسم العمل والشارب واللحية الصغيرة المدبّبة ما هي إلا إضافة تعقيبية (وهي إضافة مراهقة في نظر غومبرش) على عمل ليوناردو دا فينشي انسجاماً مع الوصف الشهير الذي أطلقه والتر بيتر (Walter Peter) على لوحة (موناليزا) بقوله «(تبدو) أكبر عمراً من الصخور التي تجلس بينها» (إذ إنّ شعر الوجه الذي استخدمه دوشامب يضفي فعلاً على (موناليزا) عمراً أكبر إلى حدّ ما)، وهو ما يراه غومبرش «فعلاً ذاتياً سمجاً» (Blatanly Subjective. ومع ذلك، فإن تعليق غومبرش على (موناليزا) بأنها «تبدو حيّة» و«تبدو وكأنها تتغير أمام أعيننا»، لا يختلف إلا من حيث الدرجة (مع أن الدرجة في نظر غومبرش ذات أهمية حاسمة، لا في النوع،

---

(5) النافورة: أنتجها دوشامب، وهو من الدادائيين في 1917، وحملت تفسيرات شتى فيها - علاوة على كونها مبولة - أنها تشير إلى العضو التناسلي للأنثى (المترجم).

(6) اسم لوحة لـ دوشامب أعاد فيها رسم صورة الموناليزا بعدما أضاف إليها شارباً ولحية صغيرة مدببة (المترجم).

عن تعليقَيْ بيتر ودوشامب. وباستخدام صورة الشَعرْ وإعادة الإنتاج) والكلمات (اسم اللوحة)، فإن (موناليزا) ذات الشارب هي بمثابة نوع من أنواع تاريخ الفنّ المرئي/ المحكي الذي يقلّد تقليداً ساخراً ويشوّه تاريخ الفنّ التقليدي بينما يتهجّم على مُثُل الفنون الجميلة. يمكن للوحة (L. H. O. O. P) لـ دوشامب على هذا الأساس أن تعدّ كذلك رمزاً للتاريخ الثقافي لكتاب بال *Reading "Rambrandt": Beyond the World – Image Opposition* – ليس بسبب ما هو غير موجود في هذه الحالة بل بسبب ما هو موجود، فأولاً، وباستيحاء روحية دوشامب، ثمة هدف أساسي لدراسة بال يتمثل في البحث عن روابط ما بين المحكي والمرئي من خلال فحص التفاعلات الدائمة ما بين القراءة والمشاهدة (الرؤية) في مجرى الخبرة الثقافية. وفضلاً عن ذلك، تكتشف بال أنَّ الدراسة التأريخية تتشكل وتستظل بخلفية ومعايير كتّاب تلك الدراسة، وهي التي تظهر في مادة الدراسة. ولا يقتصر صدق هذا الكلام على نحو خاص حينما يكون نصّ الدراسة هو الفنّ الذي يستدعي قراءة ذاتية، لكنه يصدق أيضاً حينما يكون نصّ الدراسة السياق الاجتماعي الذي يكون فيه الفنّ جزءاً منه، وذلك لأنه هذا يستتبع الاختيار والتأويل اللذين يخضعان لحضور الكتّاب. وفوق هذا وذاك، فإن بال في "Reading "Rambarandt شأنها شأن دوشامب في (L. H. O. O. Q)، تطرح السؤال المتعلق بصلاحية مقاربة تتناول الأعمال الرئيسيّة (الروائع) التي لا ينهض بها إلا فنانون رئيسيون (أساتذة) إزاء فهم خبرة الفنّ. وبينما تختار بال رامبراندت بصفته النصّ المرئي الرئيسي في دراستها لأنه فنان رئيسي مسؤول يُعَدّ «فناً رفيعاً»، فإن رؤيتها لرامبراندت تركّز على الكيفية التي تساهم بها تلك المكانة السامية في خلق الاستجابة التي يستثيرها عمله حول قضايا ذات صلة بالثقافة الغربية المعاصرة بوجه عام. ذلك أن اهتمامها لا يقع على رامبرنت بصفته فناناً عبقرياً (ولهذا فإن أحد الأسباب التي جعلت بال تضع اسم رامبراندت بين مزدوجين أن من غير المطروح على بساط البحث هنا السؤال عما إذا كان المرء يتعامل مع أعمال يمكن التأكد من أنها من صنع يده أم لا – وهو سؤال مطروح للاهتمامات النخبوية في ميدان الخبرة المتمكنة)، بل إن اهتمامها منصب على وضع رامبراندت في ميدان الثقافة الشعبية. مثلما علّق دوشامب على ليوناردو دا فينشي من خلال استخدامه لصورة (موناليزا) بعد إعادة إنتاجها في لوحته المسماة (L. H. O. O. Q) (التي يُعاد إنتاجها للمرة الثالثة بغرض بيعها)، فإن بال تقلل من أهمية مفهوم الفنان الرئيسي وفي الوقت نفسه تكون سبباً في هدم التراتبية التي تفصل ما بين الفنّ الرفيع والفنّ الشعبي.

إن قراءة بال لرسوم رامبراندت الشخصية قد تكون بمثابة مثال محدد للطريقة التي يُنظَر بها إلى الفنّ في الدراسات الثقافية الأخيرة. إن بال تختار صورة شخصية صغيرة مبكرة للفنان وهو داخل الاستديو الخاص به، وتكون هذه الصورة الشخصية لـ «رامبراندت» لتجعلها بؤرة نقاشها بدلاً عن اختيارها ما قد يُعَدّ عملاً «رئيسياً» أو «ناضجاً» أو «مميزاً» من أعمال الفنان. ويأتي تحليلها بمثابة ردّة فعل ضدّ وضعية الصور الشخصية لكي تركز اهتمامها على مدى متانة بنيتها. وهكذا، فبدلاً من النظر إلى اللوحة من خلال علاقتها التعاقبية مع اللوحات الشخصية لعصر النهضة (كما يفعل غومبرش) فإن بال تتفحص الصورة ترادفاً مع لوحة (الوصيفات Maids of Hon-our) لفيلاسكويز (Velazquez). وبخلاف غومبرش الذي ينظر إلى الصورة الشخصية لرامبرندت بصفتها تجربة كاملة لكي يوحي بتأثيرها الأساسي والآتي، فبالنسبة لبال في

أغلب الأحوال فإن التفاصيل الصغيرة في عمل ما (مثل الملون[7] المتدلي على الحائط الخلفي في الصورة الشخصية لرامبراندت، والتي يشبه فيها في موقعه ووظيفته المرآة المدلاة على الحائط الخلفي في لوحة فيلاسكويز) هو بمثابة إشارة إلى نصّ محدّد غالباً ما يجري تجاوزه في العمل. إن الجدلية بين الفنان بصفته حِرَفياً متواضعاً والفنان بصفته مبدعاً معتزاً بذاته الذي يمكن أن يُرى في كلّ من لوحتي «رامبراندت» وفيلاسكويز الشخصيتين في مواضع العمل - إن هذه الجدلية تنعكس على مشاهد هاتين اللوحتين بسبب وجود مرآة مفترضة أو حقيقية. أما السؤال الذي يقول: «أين موقع المشاهد؟» الذي تستثيره المرآة الموجودة في لوحة فيلاسكويز وفي السردية الكائنة في الأجسام الأخرى الموجودة - فإنه كان ولا يزال موضوعاً لكتابات كثيرة في حقل تأريخ/ نقد الفنّ. وحينما تقوم بال بقراءة متداخلة النصوص لصورة «رامبراندت» الشخصية المبكرة (ومالتي يمكن للمشاهد نفسه أن يكتشف فيها سردية ما، على الرغم من أن شكل الفنان فيها ثابت ومنفرد) ولوحة (الوصيفات) لفيلاسكويز، فإنها - أي بال - تستطيع أن تميّز وتصف أنماطاً مختلفة من الانعكاس الذاتي غير المقصود في الكتابة من لوحة فيلاسكويز، ولكنها لا تقل عن كونها لوحات شخصية تناولها مؤرخو الفنّ ونقاده. ففي مناقشته للصور الشخصية لرامبراندت و «رامبراندت» يهدف غومبرش إلى جعل المشاهد واعياً بما أنجزه رامبراندت بينما يتمحور هدف بال حول جعل المشاهد/ القارئ واعياً بالكيفية التي يمكن للمشاهدة والقراءة أن تتفاعلا وفقها، وأن تكونا قد تفاعلتا، وأن تتفاعلا فعلاً مع إنجازات «رامبراندت» وفي قراءتها لـ «رامبراندت» اتّبعت ميك بال النصيحة التي قدمها إيرنست غومبرش (The Story of Art) فجعلت تنظر إلى الصورة برؤية جديدة وتشرع في رحلة اكتشاف. ومع أن غومبرش ليس من شأنه أن يوافق على كلّ شيء عادت به بال من رحلتها، فإنه وبال يبدآن رحلتيهما من المكان نفسه، ويسافران جنباً إلى جنب عبر أماكن مهمة على امتداد الطريق، ويرحلان في الاتجاه عينه. فيشرع غومبرش وبال، كلاهما، في إدراك حقيقة أنه ليس ثمة شيء اسمه Art مع أن هناك فنانين. ويتفقان حول إيلاء الاهتمام للأوضاع الاجتماعية التي يعمل الفنانون فيها، ويتفقان على أهمية الدور الذي تلعبه ذاتية المؤرخين في تناولهم لتلك الأوضاع وتلك الأعمال. وفضلاً عن ذلك، فإنّهما يتفقان على الأثر التحويلي العميق الذي تتركه النقاشات الشفوية (بما في ذلك نقاشاتهما) على الصور المرئية. ومثلما يمكن لزائري متاحف الفنّ أن يجدوا أنفسهم بسهولة منجذبين إلى العناوين (الأسماء) الموضوعة إلى جانب الرسوم، ومبتعدين عن الرسوم نفسها، فإن مناقشة الرسوم في تأريخ الفنّ، والتأريخ الثقافي، وكأنها عناوين موسّعة بدرجة كبيرة، يمكن لها أن تضفي ضبابية على الصور التي يفترض أن تقرّبها من المشاهد. وأخيراً، فإن غومبرش وبال، كلاهما، يدركان الأثر القومي الذي يمكن للعمل الفني أن يتركه على مشاهديه، كما أنهما من خلال تدوين ملاحظتها وأفكارهما ومعتقداتهما المستمدّة من رحلاتهما الهادفة إلى البحث عن مصادر قوة التأثير هذه، قاما بتوجيه الآخرين في مجرى الاكتشاف المتواصل لماهية الفنّ.

(7) الملون: طبلة الألوان التي يحملها الرسام أثناء الرسم (المترجم).

قراءات:

Bal, Mieke 1991: Reading "Rembrandt": *Beyond the word - Image Opposition.*

Gombrich, Ernst 1950 (1989): *The Story of Art.*

Art, Pop (انظر بوب آرت (فن البوب))

عوالم الفنّ (Art Worlds)

إن هذا المصطلح نحته العالم السوسيولوجي هوارد سحق بيكر (Howard S. Becker). فمن وجهة نظر بيكر إن الفنّ يستلزم «الفعل المشترك» (Joint Activity) لعدد من الناس، وإن العمل الفني يبيّن على الدوام» **علامات هذا التعاون** (1974). وعليه، فإن عوالم الفنّ «تتألف عن الناس الذين تكون أنشطتهم ضرورية لإنتاج الأعمال المميّزة التي يعرّفها ذلك العالم، وربما عوالم أخرى أيضاً، بصفتها فناً» (1982, p. 34). إن عوالم الفنّ لا تقتصر على إنتاج الأعمال الفنية بل إنها، كذلك، تسبغ عليها قيمتها الجمالية.

قراءات:

Becker, Howard S. 1974 "Art as Collective Action".

------ 1982: *Art Worlds.*

سيمون فريث (Simon Frith)

Arts Movement, Black (انظر: حركة الفنون السوداء)

إيريك أورباخ (Auerbach, Erich) (1892- 1957)

هو عالم لغوي مختص بتاريخ اللغة واستعمالاتها الأدبية. ومن أشهر مؤلّفاته كتاب **المحاكاة** (*Mimesis*)، الذي يُعدّ معلماً في حقل النقد وله دراسات واسعة المدى في الآداب الإيطالية والفرنسية واللاتينية في القرون الوسطى، وفي التأثيرات الأدبية للرمزية المسيحية، وفي مناهج النقد التاريخي.

كان أورباخ نتاج خلفية أكاديمية انتقائية في ألمانيا، درس تاريخ الفنّ والقانون واللغويات. وقد تميز أورباخ في دراسة اللغات الأوروبية اللاتينية الأصل وآدابها، وأنشأ منظوراً تأويلياً ميتافيزيقيا/ تاريخياً شكّل مقاربةً معرفية جديدة للنقد الأدبي التاريخي.

وبعد طرده من قبل النظام النازي في 1935 من منصبه أستاذاً للغات الأوروبية- اللاتينية في جامعة ماربورغ (Marburg)، أمضى أورباخ السنوات الاثنتي عشرة التالية في اسطنبول حيث أخذت كتاباته تتشبّع وتتوجه بفعل رغبته في تحديد، وإن أمكن، المحافظة على، التقاليد والقيم الأدبية والثقافية الغربية. وكانت الأداة الإطارية التي تكرّرت في أعماله تتخذ شكل تحليل اللغة الأدبية والمغازي منهجاً للتأويل التاريخي.

أما موضوع كتاب أورباخ الأهم، **المحاكاة** وكان عنوانه الفرعي **تمثيل الواقع في الأدب الغربي** (*The Representation of Reality in Western Literature*)، فلم يكن من الواقعية عموماً بقدر ما كان الطريقة التي تُعالج بها المواضيع الواقعية على نحو جدي أو إشكالي أو مأساوي في الأدب الأوروبي. وفي هذا المجال - وخصوصاً في ضوء منهجية أورباخ في عزل ما كان يسميه مستويات الأسلوب (Level of Styles)

المشتقة من التأويلات النصية غير المقيّدة بالعُرف النقدي التاريخي – كان عمله مبشِّراً بالكثير من النقد ما بعد البنيوي الذي جاء في ما بعد للأدب والثقافة الأوروبيين.

قراءات:

Auerbach, Erich 1959: *Scenes from the Drama of European Literature.*

----- 1961: *Introduction to Romance Languages and Literature.*

------- 1968: *Mimesis.*

Green, Geoffrey 1982: *Literary Criticism and the Structures of History: Erich Auerbach and Leo Spitzer.*

الشعور (aura)

هو واحد من التعابير الأساسية في رواية والتر بنيامين (Walter Benjamin) للتطور التاريخي للعمل الفني. فالشعور يسجِّل الخصوصية أو التميز الذي لا يُختزل للشيء الفني التقليدي. وهي مشتقة من الأصل الطقوسي للفن. أما في مفهوم الحداثة، فيتميز الفنّ بتدمير المشاعر التقليدية الأصلية واضمحلالها نتيجة لطرُق الاستنساخ التقنية [كما يحدث في التصوير الفوتوغرافي].

بيتر أوسبورن (Peter Osborne)

أوستن، جون لانجشو (Austin, John Langshaw) (1911- 1960)

هو فيلسوف وُلد في لانكاستر (Lancast-er)، في إنجلترا وتعلَّم في جامعة أوكسفورد وعمل أستاذاً زميلاً في أول سولز كوليدج (All Souls College) (1933–1935) وفي ماجدلان كوليج (Magdalen College) (1935–1952) وانتخب ليكون الأستاذ الأبيض لكرسي الفلسفة الأخلاقية (White's Professor of Moral Philosophy Chair at Oxford) في عام 1952 وبقي في ذلك المنصب إلى وفاته. كتب النزر القليل ونشر أقل من ذلك (سبع مقالات في حياته)، ومع ذلك، فإنّ اسمه عنى، ولعقود، مقاربةً فلسفية أكّدت على العناية الدقيقة باللغة العادية، وهو الأمر الذي كان يدعى، وببساطةٍ، فلسفة أوكسفورد.

كان أوستن (Austin) يفتخر بأنَّه معلم وأنه أستاذ جامعي. واعتقد أن الفلسفة يجب أن تكون أكثر من التعلم والكتابة الأكاديميين التقليديين. فكانت الفلسفة، عنده، شيئاً داعياً للانخراط وللإسهام الفعّال. ويجب أن تكون عملاً مشتركاً لا عملاً فردياً منعزلاً، وأفضل ما تمارس في مجموعات كمشروع تعاني. واعتقد أوستن أن البحث الفلسفي لا بدّ له من أن يشتمل على نقاشات مع آخرين حول مجموعة من المواضيع المحدَّدة بوضوح وتكون له أهداف محدَّدة.

وعلى الرغم من تأكيد أوستن على الطبيعة التعاونية التشاركية للفلسفة، فقد تسببت سمعته بأنَّه شخص مرعب في خلق أعداء كثيرين له في أوكسفورد. وغالباً ما كانت تستبعد كتاباته بوصفها محدودة وغير فلسفية. وقد اعتبر راسل برتراند راسل (Ber-trand Russell) استعماله للفلسفة تافهاً، واعتبره آير (A. J. Ayer) مجرد لعبٍ محدود بالكلمات. وما تزال هذه المشاعر موجودة عند درس فلسفة أوستن، وغالباً ما رفضت هذه الفلسفة على أساس مفيد أنها، وببساطةٍ مثَّلت، وبإفراط، أذواق جامعة أوكسفورد غير المشوبة وأنها انشغال متطرف باللغة.

وفي الحين الذي لا يوجد فيه نفي لمحور معيّن لكتاباته الأنضج، فإنّ القراءة المتأنّية لأوراقه ومحاضراته تكشف عن سعة مؤهلة من الاهتمام. فهناك عدد كبير من الاقتباسات والمراجع المستعملة الدقيقة الأدبية، العلمية، القانونية والفلسفية تملأ نصوص كتاباته. ومحاضرات ومقالات أوستن المبكرة، حتّى هذه، تكذّب النقد القائل بالتفاهة والمحدوديّة. وعندما كان شاباً قام بدراسة دقيقة لفلسفة لايبنتز (Leibniz) كما بحث عن كثب في الفلسفة اليونانية، وبخاصة كتابات أرسطو الأخلاقية ومحاورة **الجمهورية** لأفلاطون. كما ترجم كتاب فريجه (*Frege*) *Foundations of Arithmetic* أسس علم الحساب (نشر في العام 1950). ومع تطور فكره، وجد نفسه يعيد تأويل الفلاسفة في مجال الاهتمامات والطرق الباقية من سقراط، ولم يكن اهتمامه باللغة منفصلاً عن اهتمامه بطبيعة العالم وبالصفة الإنسانية. واهتمامه باللغة حصل بقوة وتماسك وصبر بهدف تحقيق الوضوح وتحسين الفكر. وتمثّلت هذه الصفات خير تمثيل في مقالته الشهيرة (1946): **العقول الأخرى** (*Other Minds*) (Austin, 1969, pp. 76 - 115).

ولعلّ مقداراً كبيراً من الصعوبة في تقدير أوستن يعود إلى رفضه التام توفير أطروحات شاملة ونتائج لكتاباته، وعلى الرغم من إمكانية الوقوع بسهولة على أفكار رئيسيّة متكررة، فإنّه لا يوجد تأسيس لملاحظاته وتأكيداته في مجموعة من المبادئ البسيطة والجامعة (ومن الأفكار المتكررة نذكر ولع الفيلسوف بكلمات قليلة، خطر النتائج المبسّطة، الافتقار إلى الأوصاف الصحيحة والمتأنيّة، العبارات المتكررة والوقائع نصف المدروسة والتكرار المفرط للأمثلة القليلة المبتذلة والبالية نفسها). ومع ذلك نقول، إن ذلك الافتقار هو مكوّن مهم من مكوّنات عمله. فكلّ بحث أجراه كان مستقلاً عن سواه، ولا توجد دراسة أو مجموعة من المعطيات أو نتيجة تنفع لتكون أساساً أو إطاراً لدراسات وبحوث أخرى. فعلينا أن نبحث في استعمالاتنا العادية للغة من دون قيود المبادئ والنظريات العامة الجازمة الناشئة عن دراسات أخرى. وإذا كانت هناك أية حقيقة يعتقد أوستن (Austin) أنه وجدها في بحوثه الكثيرة فهي تتمثّل في القول، إن كلماتنا العادية تتغير في استعمالها، وإن هناك استعمالات كثيرة ممكنة وتمييزات لغوية أكثر مما عرفه الفلاسفة. فهناك تعقيد، وتخصيص وطابع غير نظري متعدد الأصوات في كتابات أوستن يجب أن تغيب عن الذهن في محاولات تصنيفها وفهمها.

وفي حين رأى بعض الفلاسفة أن لا جدوى من دراسة اللغة العادية، شعر أوستن أن مثل ذلك الانتباه للّغة يقدّم للفلسفة مهمّة واضحة ومادة. فهدفه عظيم مثل اكتشافنا نفوسنا والآخرين في لغتنا، أو هو بسيط (تفصيل أوستن) مثل عرض التمييزات، التعقيدات والعناوين الفرعية في اللغة التي لم نعرفها أو لم نهتم بها ومهما يكن الحكم على إجراءاته، فقد كان أوستن مقتنعاً بأن مقاربته منتجة لأنها قدّمت له ماهية الفلسفة التي غالباً ما اعتبرت عقيمة وغير مثمرة اكتشافات، مباهج تعاون والرضا بالوصول إلى اتفاق» 1956 و(«طلب أعذار») (Aplea for excus-es) أعيدت طباعتها في (Austin, 1979, p. 175) حاول بعض تلامذة أوستن إعادة خلق منهجه في العمل بحيث يمكن للآخرين، في غياب أوستن أن يفهموا ذلك المنهج ويستعملوه، وبحيث يقدّر الآخرون كتاباته المشتقة من تلك الإجراءات. وأفضل بحث

متقن لتحقيق ذلك نقع عليه في مقالة ج. أ. أورمسون (J. O. Urmson) التي عنوانها: "J. L. Austin" (Urmson, 1965). وقد تعزَّز ذلك العرض من نقاشات مكتوبة لآخرين ومجموعات من الملاحظات التعليمية التي نشرت بعد وفاته. (وأشهرها كان الإحساس والأحاسيس (Sense and Sensibilia)، (1962 وجوهرياً تألف منهج البحث الذي دعاه أوستن بتردّد «الظاهرة اللسانية» (Lin- guistic Phenomenology) من الخطوات الآتية:

(i) اخترْ منطقة كلام.

(ii) اجمع مفردات هذه المنطقة كلها.

(iii) قدِّم أمثلةً عن استعمالات وإساءة استعمالات المعطيات المجمّعة.

(iv) حاولِ أن تقدِّم شروحاً عامة عن التعابير المختلفة المدروسة.

(v) قارنْ الشروح المقدَّمة بما قاله الفلاسفة.

(vi) ادرسْ الحجج الفلسفية التقليدية على ضوء النتائج.

(vii) عُدْ إلى الرقم (i)

اعتبر أوستن منهجه بمثابة بحث تجريبي حسّي يتطلَّب جهود كثيرين. وأفضل تطبيق له يكون بتوظيف فريق عمل يتألف من اثني عشر فرداً أو ما شابه من الأفراد الذين يعملون معاً، وعن كثب. فالهدف توفير منهج غير جازم للاكتشاف وليس نظرية توضيح وشرح. ويثبت المنهج دارته وتسويغه، مثل أي تقنية مختبرية، عبر نجاحه في الممارسة.

ثمَّة قيمة لهذه النظرة المنظمة لمنهج أوستن البحثي، لأنها توفِّر رؤية للكيفية التي كُتبت بها كتاباته وسبب اتخاذها الشكل الذي اتّخذته. ومع ذلك، فإنَّ مثل ذلك العرض يجب أن ترافقه بعض التحذيرات (Cavell, 1965). فلم يكن أوستن قائماً بلسانيات وصفية، لأنه كان يتوخى النظر إلى العالم كما نظر إلى اللغة في إجراءاته. فهو لم يبق مكتفياً وراضياً بوصف ما يقول الناس، وإنما أراد، أيضاً أن يعرف لماذا يتكلّم الناس كما يتكلمون، فهو لم يكن كاشفاً عن الأعراف الاجتماعية، بل كان طالباً للحقائق الخاصة في الحالة الإنسانية. ولم يعطِ الأولوية لكلام الآخرين، لكنه كان مهتماً بأن يفهم أين ولماذا الإنسان يستعمل، وفعلياً يستعمل، أو يتردد عن الاستعمال أو يشعر بأنَّه غير مرتاح لاستعمال كلمات وتعابير معينة.

(«لماذا أشعر بهذه الطريقة؟» «سؤال مركزي للمنهج») ومع كلّ تأكيده على الاكتشاف التجريبي الحسّي والعمل التعاوني، لا بدَّ من القول، إن التوظيف المفيد والمنتج لمنهج أوستن يتطلَّب ذكاءً ذاتياً وخيالاً حياً نشطاً. وقد ذهب البعض إلى حدّ القول، إن المنهج ينفع لواحدٍ مثل أوستن يملك الصبر العلمي والإبداع الفني لجعله ناجعاً.

كشفت كتابات أوستن عن طريقة تشابك اللغة والفعل وترابطهما، ومقدار كبير من شهرته ما يزال يقوم على بحثه في الكلام الأدائي (مثلاً، الوعد، التحذير، الاعتذار)، بمعنى أن قول شيء يعني فعل شيء، وبمعنى أن أشياء كثيرة تُخلق عندما نقول شيئاً. هناك سؤال مهم لا يستطيع أوستن تجنّبه، وهو: «هل القول يجعله كذلك؟» (*How to do Things with Words*, 1981, pp. 7 ff). يبدو هذا السؤال غريباً، ونحن، وبوضوح، ميّالون إلى القول، لا. ومهما يكن من أمر، فإنَّ كتابة أوستن حول الكلام الأدائي لا تبدو بحثاً شاذاً

كما يمكن أن تبدو للوهلة الأولى. فقول شيء ليس بفعل منعزل، بل يتطلّب نسيج الحياة وظروفها الملائمة ليكون ذا معنى وتكون له القوة التي يحوز عليها لذا، فإنّ القدرة على قول شيء ذي صلة وثيقة بطبيعة الأشياء، وأوستن أكّد من هذا الوجه، على الحاجة إلى النظر في الوضع الخاص بالفعل الكلامي كلّه. وفي دراستنا اللغة العادية، نحن لا ندرس، وببساطةٍ، كلمةً أو جملةً، وإنّما تنفس الحياة في الكلام وصدوره. ومثل فتغنشتاين (Witt-genstein) توسّل أوستن اللغة العادية بهدف التأكيد على أن ما نقوله يُقال بمعنى ذي سياق محدَّد، وهو يقال لبشرٍ من قِبَل بشر. ومن هنا كان الهاجس باستعمال اللغة وحياتها، وليس بالكلمات أو الجمل. فمألوفية التعبير أقل أهمية من الحقيقة المفيدة أن التعبير يُقال (يكتب) من البشر، بلغةٍ مشتركة. وليس ثمّة خطأ، عند أوستن باستعمال المفردات التقنيّة أو الخاصة، ويجب عدم التعامل مع اللغة العادية كما لو أنها مقدَّسة. وفي كلّ الأحوال، أكّد على وجوب أن نكون واضحين بما يتعلق باللغة التي نستعملها وبطرق استعمالها.

قراءات:

Austin, J. L. 1979: *Philosophical Papers*.

Cavell, Stanley, 1965: "Austin at criticism".

Urmson, J. O. 1965: "J. L. Austin".

ريتشارد إيليمنغ (Richard Eleming)

موت مؤلّف (Death of Author)

هو واحد من المواضيع التي تناولتها مدرسة ما بعد البنيوية (Postsructural-ism)، وقد عالجه وبيّنه بقوة رولان بارت (Roland Barthes) في مقالته «موت مؤلّف» (The Death of the Author) (1967). وقد حدَّد بارت استثماراً ثقافياً في المؤلّف بوصفه مصدراً تفسيرياً للنصوص: فكرة «المؤلّف إلهاً» مولِّداً للمعاني، بينما ركّز هو على الفكرة المضادة لذلك، وهي فكرة الواقع اللغوي للمؤلّف - فهو لا يوجد إلا في اللغة - وتعددية أي نصّ - التي هي مجال التفاعل بين عدد من الكتابات. ويكون الاعتراف بذلك شرطاً لأية ممارسة أدبية حديثة (وفي هذا يستشهد بارت برغبة مالارميه (Mal-larmé) في تسليم المبادرة للكلمات). إن موت المؤلّف يحرر القارئ الذي لا يعود مرتبطاً على نحو إجباري برواية المؤلّف ذي الصوت الواحد الذي يتمتع بالسيادة المطلقة في النصّ الذي يكتبه. وقد تصوّر بارت، تالياً، عودةً «وديةً» محتملة للمؤلّف (ينبثق فيها من خلال قراءة شخصيةً روائيةً تتكوّن من مجموعة من «التعويذات» النصية) وحاول استكشاف الطرق التي يمكن لـ«أنا» المؤلّف فيها أن تُكتَب نصاً بذاتها (الـ«شخص» الذي يخضع للتفكيك في الكتابة، والذي يُبْعَد عن أية تأكيدات للوحدة التعبيرية لـ«الذات»).

وفي حين يكرر ميشال فوكو (Michel Foucault) بعض ما يركز عليه بارت، فإنّه في مقالة «ما هو المؤلّف؟» (What is an Au-thor) (1969)، يقترح إجراء دراسة لما يسميه «المؤلّف بما هو وظيفة (Author-Function) الذي يتغير تاريخياً والذي يميز وجود بعض أنواع الخطاب المعينة في مجتمع ما وتداولها. إن هكذا دراسة من شأنها أن تؤدي إلى قيام تساؤلات حيال كينونة المؤلّف (Authorization) - أسئلة من مثل: من يمكنه أن يكون مؤلّفاً؟ ما هي النصوص التي تمتلك السلطة؟ كيف يجري «امتلاك» الخطاب؟ - بم يمكن تجنب انحلال هوية المؤلّف إلى مجرد كيان نصّي.

قراءات:

Barthes, Roland 1967 (1977): "The Death of The Author".

Burke, Sean 1992: *The Death and Return of the Author*.

Foucault, Michel 1969 (1986): "What is an Author?".

طليعي/ طليعية (Avant-garde)

هذا المصطلح مأخوذ أصلاً من الاستعمال العسكري الفرنسي وهو يعني مجموعة مختارة من الجنود تنفصل عن المجموعة الرئيسيّة وتتوغل أمامها للقيام بمهام الاستطلاع والريادة. وهو يُستخدم اليوم في المجالات السياسية والثقافية (وفي الفنون البصرية على وجه الخصوص) للإشارة إلى أفراد أو مجموعات تبدو أعمالهم سابقة لزمانها. وقد استُخدم مفهوم الطليعية في توصيف الفنّ الحديث الذي كان يُنظر إليه على اعتباره ساحة معركة يدفع فيها بعض الفنانين باتجاه أراضٍ جديدة بينما يتمسك المحافظون بالتقاليد والمواقع المألوفة. وتختلف دراسات المسح التاريخي في تحديد نقاط البدء الزمنية للفن الحديث، إلا أن تلك الدراسات التي كُتبت في مرحلة ما قبل الثمانينيّات من القرن العشرين، تبدأ في المكان ذاته – مع فكرة ثورة فنية ضدّ النظام القائم، ويقود تلك الثورة فنانون يُعتبرون الطليعة في الهجوم على النظام التقليدي. فبالنسبة لجون كندي (John Canady)، في كتاب **التيارات الرئيسيّة في الفنّ الحديث** (*Mainstreams of Modern Arts*) (1959)، تبدأ الحداثة مع جاك- لويس دايفد (Jacques-Louis David)، الذي تعتبر حياته وأعماله الفنية جزءاً من الانفصال الحاد الذي سبّبته الثورة الفرنسية عن التقليد الأرستقراطي لفن الروكوكو (Rococo). ويقوم النمط الذي يصفه كندي من ثمَّ على ثورة تتبعها ثورة مضادة تقوم بها المجموعة الطليعية التالية، حيث يتم باستمرار إحراز مواقع جديدة ترسخ في عالم الفنّ على امتداد القرنين التاسع عشر والعشرين من الكلاسيكية المحدثة (Neoclassicism) وصولاً إلى التعبيرية التجريدية (Abstract Expressionism) وفي الوقت الذي بدأ يخبو فيه ضوء طليعة التعبيرية التجريدية على يد الطليعة التالية، بدأ نمط تاريخي جديد بالتطور على ما يرى هارولد روزنبرغ (Harold Rosenberg) فقد أصبح الانفصال عن التقاليد هو التقليد، بمعنى تقليد الحديث (1959). وكما يشير إ. هـ. غومبرش (E. H. Gombrich) (1971)، فإن تبني هذا النمط في التقدّم في سرد رواية الفنّ الحديث، بمعنى النظر إلى كلّ جيل جديد من الفنانين على أنهم يدفعون حدود الفنّ باتجاه أراضٍ ومواقع جديدة، إن اتّباع مثل هذا النمط في السرد تكون نتيجته أن الفارق الملاحظ بين الفنّ القديم والفنّ المتقدم يُغمض التمييز الحقيقي بين ما هو جدي وما هو عبثي في الفنّ. وهكذا، فبحسب غومبرش، فإن «نقيض الفنّ» (Anti-Art)، الذي قدمه مارسيل دوشامب (Marcel Duchamp) والحركة الدادائية (dada Movum) الذي يقدم نموذجاً لما هو عبثي مقروءاً خطأً على أنه جدي، كان يمكن له أن يكون مفيداً في لفت النظر إلى جانب المفاخرة في فكرة التقدّم في الفنّ، لو لم يكن هو نفسه محل قراءة خاطئة على أنه من الفنّ الطليعي.

أما كليمنت غرينبرغ (Clement Greenberg) الذي كان يشعر أنَّ الفنّ الطليعي هو الحماية الوحيدة المتوافرة ضدّ شرور الفنّ الشعبي المبهرج (الذي يروق للجماهير غير المثقفة)، كان يرى في فن دوشامب والدادا

الظاهر الصعوبة، فناً طليعياً مزعوماً أو مزيفاً (لاحقاً أطلق عليه غرينبرغ اسم الطليعي) يمثل تهديداً للفن الطليعي الحقيقي والأصيل (1971). وكان هيلتون كرايمر (Hilton Kramer) يعتقد أنّ القبول الجماهيري والاعتراف الواسع الذي حظيت به التعبيرية التجريدية (والتي أصبحت هي نفسها شكلاً من أشكال الفنّ الشعبي المبهرج) كان علامة النهاية للنمط الطليعي في الحداثة (1973). ويحّذر ت. ج. كلارك (T. J. Clarke) في كتابه عن غوستاف كوربيه (Gustave Cour-bet)، قُرّاءه من النظر إلى الحركة الطليعية على أنها قوة واحدة موحّدة، بل ينبغي أن يُنظر إليها على أنها عمل سري غير راسخ، أكثر شبهاً بعملية لوكالة الاستخبارات منها بمناورة عسكرية (1973) (1984). إلى جانب هذه الآراء التي كانت ترى أن الأنماط الطليعية قد تغيّرت، أو أنها انتهت كلياً، أو أنها لم تكن ما كان يُظن أنها كانت، إلى جانب هذه الآراء كلها، كانت هناك النظرة التي تقول إنّ الفنّ الطليعي لم يوجد أصلاً. إن هذا الانتقال في النظر إلى دور الفنّ الطليعي في الحداثة – من كونه مبدأً فاعلاً في التطور الفني إلى كونه محض وهم – سبّبته عوامل عديدة. من هذه العوامل نذكر الآتية: تقلّص الفترة الزمنية الفاصلة بين إنشاء العمل الطليعي وقبوله من جانب الجمهور المتذوق للفن؛ وعدم الاعتقاد بقدرة الثورة الفنية على إحداث التغيير الاجتماعي؛ والاشمئزاز من التسويق الذي لا يخجل للفن «الحديث والمحسَّن»؛ والنفور من الصورة البلاغية المأخوذة من عالم الحرب والمتضمَّنة في تعبير «الطليعة»؛ والخوف من الصورة النمطية التي يقدمها الفنّ الطليعي للحداثة والتي تقدّم الإبداع الفني القيّم على أنه أساس فن ذكوري أبيض؛ وأخيراً اكتشاف تفكيك الفنّ الطليعي في ما بعد الحداثة. وإننا لنجد في كتاب روبرت هيوز (Robert Hughes) صدمة الجديد (*The Shock of the New*) (1980) (1991)، وصفاً لحداثة تختلف اختلافاً كبيراً عن تلك التي نجدها في كتاب كندي، وذلك راجع للتغيّر في النظرة إلى الفنّ الطليعي. فهيوز لا يرى الفنّ الحديث على أنه سلسلة من الثورات الناجحة، بل مجموعة منظمة من الأحلام الطموحة التي تكون أحياناً فارغة، مع أنها في الأساس فاشلة. وبالنسبة لـ هيوز، تصبح فكرة الطليعي محل اتّهام أساساً نظراً لإساءة استخدام هذا المفهوم في العقيدة الجمالية الفنية الأميركية التي قامت، كما يعتقد هيوز، على نظام تربوي ضحل، وعلى الروح التجارية المطبقة، وعلى إدمان التغيير للتغيير، وأخيراً على الاستغراق الهاجسي بالموضة و«الصَرْعة» السائدة. وتحاجج روزاليند كراوس (Rosalind Krauss) بأنّ الحركات الطليعية المختلفة لديها ما يجمع بينها في الاعتقاد أساساً بأصالة وإبداعية الفنّ الذي تقدّمه كلّ منها. إلا أنه، بحسب كراوس، فإن استراتيجية وضع اليد («الاستعارة/ السرقة» الفنية والأدبية) الظاهرة في الفنّ الحديث تكشف عن حقيقة أن الإعادة والتكرار يلعبان دوراً لا يقل في أهميته عن الدور الذي تلعبه الأصالة في الإبداع الفني، على الرغم من أن هذا الدور يخفيه خطاب الأصالة والإبداع (الذي يروّج لدى أهل المعارض الفنية والمتحفات، ونقاد الفنّ ومؤرخيه، ولدى الفنانين أنفسهم) والذي يقوم عليه وجود الفنّ الطليعي. وهكذا فإن الصور التي قدمتها شيري ليفين (Sherrie Levine) التي هي صور فوتوغرافية عن الصور الفوتوغرافية لإدوارد ويستون (Edward Weston) وإليوت بورتر (Eliot Porter) (تلك الصور القائمة بدورها على نماذج لفنانين آخرين)، تكشف وهمية الأصالة الإبداعية وتميط اللثام عن خرافة الفنّ الطليعي (1981) (1985).

ويقول دونالد كوسبيت (Donald Kuspit) في كتابه **توثُّن الفنان الطليعي** (*The Cult of the Avant-garde Artist*) (1993) إنَّ عملية الاستيلاء («الاستعارة») التي قامت بها ليفين ليست مجرد تفكيك للأعمال الأصلية التي تقلدها، بل هي أيضاً تقطيع لأوصالها، وهذا ما يفرّغ مفهوم الأصالة والإبداع من أي معنى أو محتوى. إلا أن كوسبيت يرى أنَّ نُسخ ليفين، بتهوينها لصور ويستون وبورتر، هي أيضاً اعتراف بقوة هذه الصور الأصلية، وبذلك تكون استعاراتها توكيداً لطليعية الأعمال السابقة. وهكذا، وبالنسبة لكوسبيت، فإن تيار ما بعد الحداثة يؤشّر إلى نهاية الفنّ الطليعي، وليس ذلك فحسب بل هو مؤشر أيضاً لبداية فن طليعي مُحْدَث (Neo-Avant-Garde)، وهو أسلوبية متحللة توهن الفنّ الطليعي السابق وتفككه، ولكنها، في الوقت ذاته، تؤصّل له وتوثّقه.

قراءات:

Gombrich, Ernst 1971: *The Ideas of Progress and Their Impact on Art*.

Greenberg, Clement 1971: "Counter avant-garde".

Kramer, Hilton 1973: *The Age of the Avant-Garde: an Art Chronicle* of 1956-1972.

Krauss, Rosalind 1981 (1985): "The Originality of the avant-garde".

Kuspit, Donald 1993: *The Cult of the Avant- Garde Artist*.

Mann, Paul 1991: *The Theory-Death of the Avant-Garde*.

Rosenberg, Harold 1959: *The Tradition of the New*.

B

باشلار، غاستون (Bachelard, Gaston) (1884-1962)

عالم فرنسي وفيلسوف ومُنَظِّرٌ أدبي. يعتبر من بين أكثر المفكرين الفرنسيين شمولاً وحنكة ورفعة ثقافية في القرن العشرين. أكمل باشلار أولاً دراساته في الرياضيات والفيزياء، وتأثر على وجه الخصوص بالتفكير العلمي لكلّ من أينشتاين (Einstein) وهايزنبرغ (Heisenberg) وبنظريتهما في النسبية (Relativity) واللاتحديد (Indeterminacy).

إبتدأ باشلار في استقصاء الفلسفة مباشرة بعد دراساته العلمية، باعتبارها المكمّل الضروري لتطوّر الفكر الراهن في العلم المعاصر. وابتدأ من بعد ذلك بالتدريس في جامعة ديجون (Dijon) (1930-1940)، حيث حاضر في الرياضيات والفيزياء وتابع كتاباته العلمية التي يمثلها كتابه بعنوان **الروح العلمية الجديدة** (*The New Scientific Spirit*) (1934) أفضل تمثيل. ومع تزايد اهتمامه بفلسفة العلم، استدعي لاحقاً إلى السوربون ليكون أستاذاً لفلسفة العلم وتاريخه (1940-1954). ونشر قبل ذهابه إلى باريس 13 كتاباً والعديد من المقالات التي تركز أساساً على قضايا متصلة بالفيزياء.

بدأت استقصاءاته الصارمة في تكوين المعرفة العلمية والإنسانية، وجادل بأنها لا تقوم على مجرد تزايد الوقائع فحسب، وإنما بالأحرى من خلال معركة مؤدية إلى الظفر بالعقبات الإبستيمولوجية المتعارف عليها على كافة صعد الإدراك والرأي، والتفكير الاختزالي الذي نزع لأن يصبح جامداً أو بائداً. وفيما يتجاوز مجرد التفكير النقدي، يمكن تسمية استقصاءات باشلار بأنها «متعددة القراءات» (Multilectical)، إذ هو يرفض أن يُقَيِّدْ بأفكار مسبقة من قبل تلك التي تتجنب ما يدعوه «زعزعة» (Unfixing) كلّ من علاقات الذات والموضوع التقليدية. إنّه ينشد موقفاً فلسفياً على غرار **فلسفة اللا** (*The Philosophy of No*) (1940) (1968)، يكون مفتوحاً وقادراً بلا شكّ على توليف الثورات التاريخية في الفكر التي ميّزت

التجربة الإنسانية والمعرفة. بالنسبة لباشلار، لا يشكل توجهه المثير للجدل قفزة نحو اللاعقلاني أو المتقلب - وإنما على العكس من ذلك تماماً. يمكن النظر إلى رفضه «التقيد» (Fixed) بيقينيات نهائية بمثابة طرح عالم عن وعي بحثاً عن عقلانية أعلى، مما يطلق عليه اسم العقلانية التطبيقية (*A Rationalité Appliqué*).

وإضافة إلى مقالات باشلار العديدة (حوالي ٧٠ مقالة)، كتب ما بين 1928 و1962 سلسلة من ١٢ كتاباً في العلوم، وكتابين في الزمن والوعي، وتسعة كتب في الوعي الشعري. يجهد في الأبحاث الطموحة فكرياً في تحديد، وتحليل، والبرهنة على تعارض ينسق ما بين العقلانية العلمية، والتخيل الشاعري، حيث يصرّ على أنه يتعيّن على الإبداع أن يزدهر في كلا المجالين من خلال إعادة تعريف المشروع الإنساني. وستتمكن من توكيد الروابط المتبادلة ما بين العلم والشعر، وبين الملكات العقلانية والتخيليّة من خلال تركيز الانتباه بشكل خاص على اللغة، وعلى إعادة تأويل علاقات الذات - الموضوع. وهكذا وجد باشلار نفسه، مع كلّ من بارت، فوكو، ميرلو بونتي، وسارتر في خضم ما أطلق عليه تسمية «المناظرة إنسانية النزعة» (Humanist Controversy) في فرنسا، كما كان مسؤولاً عن اختراع مفهوم «القطيعة المعرفية» (Epistemological Break) أو، مما لا يتنافر مع ذلك، القدرة على الانقطاع المعرفي واللاتحديد في أساليب التفكير الصوري. وأكثر من ذلك، ينسب إليه الفضل بأنَّه أهم النقاد الأدبيين والأكاديميين، وخصوصاً خلال الستينيّات وما بعدها من خلال تشجيع التوجهات النظرية للنقدية الجديدة (New Criticism)، والبنيوية (Structurism) وما بعد البنيوية (Poststructurism) وتيسيرها، وتبعاً لكلّ من رولان بارت (Roland Barthes) وغيلبرت ديراند (Gilbert Durand) لم يقتصر باشلار على توفير الأساس لمدرسة نقدية جديدة، وإنما، وللمرة الأولى، أرغم المفكرين الفرنسيين على أخذ التخيل على محمل الجد، مما ولّد نقاشاً ذا دلالة - وهو تحديداً ما أمل أنْ يثمرعنه التوتر الفكري.

يقوم عدم اتساق فكر باشلار الظاهري خلال تجاوزه للتفكير العلمي والأدبي المتعارف عليه، على فشل النقاد والمنظّرين في الاعتراف بقدرته على «التشكيك المحدود» (Debasing) في مجرى تفكيره وتفكير الآخرين، مما يتعامل هو معه جدياً بمثابة إرادة (مقصودة) للسماح للصور العقلية أن تحتل موقع الصدارة في تشكيل عملية التفكير وإعادة النظر فيها. وباعتباره مضاداً للديكارتية أساساً في منحاه الفلسفي، إلا أنه متمرس في الرياضيات والفيزياء، فإنّه يحلّل بصرامة الطريقة التي تتفاعل فيها اللغة بخشونة مع الظواهر الخارجية كي تولّد واقعنا الإنساني الذي يشمل في آن معاً كلاً من الذاتية والموضوعية والكينونة والصيرورة. حين تتحدى لغات الرياضيات والعلوم وكذلك لغات الظواهرية والتحليل النفسي والشعر، على سبيل المثال، افتراضاتنا التقليدية، يمكن النظر إليها بمثابة صياغات إبداعية لتوليد التفكير الأصيل. وهكذا فنحن نصل دوماً إلى أنماط التفكير الجديدة ليس من خلال التوافق أو الانسجام، وإنما بالأحرى من خلال السير عكس بذرة معرفتنا، أي من خلال «زعزعة» أو تفكيك

منظورات نماذجنا المعرفية.

وحيثُ إنَّ مقاربة باشلار (Bachelard) التأملية للعلم، والفلسفة، والأدب، تتنكر للتصنيف القاطع، فمن المفهوم أن ينظر إليه بشيء من الريبة من قبل المفكرين الذين تتراوح مجالاتهم ما بين العلم التطبيقي والنظرية الأدبية المجردة. فإذا أُعطيَت للتخيل الصدارة في طرق المعرفة الإنسانية، فمن البديهي عندها أن يُرغم كلّ أتباع الإبستيمولوجية التقليدية على إعادة الفحص الجذري لأي ادعاء يتعلق بطبيعة الواقع أو الحقيقة. ومع أننا نؤكد على الفارق ما بين الملكات العقلانية والتخيلية – مما يتمثل في تعارض مساعي العلم مع التعبير الشعري – إلا أن باشلار يريدنا أن نستكشف العلاقات ما بين الإثنين، خصوصاً أن هذه العلاقات المتبادلة تتجلى من خلال الإبداع المتشكل بواسطة العملية التخيلية. وفي رأيه، أن الصور والأنماط التخيلية تتشكل على الدوام وبصورة طبيعية في وعينا، ويستدعي رجوعه المتكرر إلى «التحليل النفسي» الانتباه إلى العلاقة الظواهرية المتبادلة التي يقيمها البشر مع العالم، وليس فقط مع «نفس» الكاتب أو القارئ.

يعتبر باشلار نفسه، جوهرياً، إنساناً يدمج المبادئ العلمية، والفلسفية، والأدبية، في خدمة صيرورة (Becoming) وليس كينونة (Being) أن نصبح قراءً جادّين للصور: «فالنصّ» الذي يضم العالم الفيزيقي الذي نسكنه بالاقتران مع الوعي، يشكّل البداية الديناميكية لكشف مشروع التخيل البشري وينمّيه. ففي أعمال من مثل **التحليل النفسي للنار** (*The Psychoanalysis of Fire*) (1938)، **الأرض وأحلام الإرادة** (*Earth and Reveries of Will*) (1948)، **وشاعرية المكان** (*The Poetics of Space*) (1957)، لا يوجهنا باشلار نحو نظرية في التخيّل؛ وإنما هو ينفذ هذا العمل بنفسه، أو هو يبيّن كيف يكشف عن هذا التخيّل كتّاب آخرون في خيارهم للتخيل. يدلل العقل التأملي (Mediatic Mind)، المسكون بسيل مستمر من الصور التي تتكشف لنا في حالة أحلام اليقظة، على انتمائنا الطبيعي العميق والمعقّد للذات والعالم – فالتخيل ليس فعلاً نظرياً مجرداً أو إشكالياً، بل هو راهن، حيّ، وقريب الصلة بما نفعله، وما نحن عليه. وبعبارة أخرى، فالبشر هم كائنات مُتخَيلَةٌ تُخْلَقُ هويتهم الأكثر عمقاً من قبل عالم تجربتهم الشاملة. قد يشجعنا باشلار، على الأقل، على تخيّل هكذا شرط إنساني رائع.

انظر كذلك، المتخيل/ الرمزي/ الواقعي؛ فلسفة العلم.

جون ف. مورفي (John v. Murphy)

قراءات:

Bachelard, Gaston 1934 (1985): *The New Scientific Spirit.*

-------- 1957 (1969): *The Poetics of Space.*

-------- 1961 (1988): *The Flame of a Candle.*

Clark, John G.: "The Place of Alchemy in Bachelard's oneiric criticism".

Grieder, Alfons 1986: "Gaston Bachelard - "Phénoménologue" of Modern Science".

Lafrance, Guy, ed. 1987: *Gaston Bachelard.*

McAllester, Mary 1990: "On Science, Poetry and the "Honey of being": Bachelard's Shelley".

------- 1991: *Gaston Bachelard: Subversive Humanist.*

Smith, Roth C. 1985: "Bachelard's logosphere and Derrida's logocentrism: is there a Difference [sic]؟ "

ميخائيل باختين وزملاؤه (Bakhtin, Mikhail and Colleagues) (1975-1895)

هم مجموعة مهمة من الكُتّاب الروس في الأدب واللغة والثقافة. تلقى باختين علومه في جامعة سانت بيترسبورغ، حيث أجرى قراءات واسعة المجال في الفلسفة والأدب، في زمن اشتدت فيه الحماسة الفكرية والسياسية. ودرَّس باختين لاحقاً في نيفيل (Nevel) ثمّ في فيتبسك (Vitebsk)، حيث عمل مع العديد من الفنانين والمفكرين الآخرين، كان منهم ف. ن. فولوشينوف (V. N. Voloshinov) (1894- 1936) وب. ن. ميدفيديف (P. N. Medvedev) (1891-1938). وقد انبثقت عن هذه الحلقة الفكرية نصوص عدة، كانت حصيلة المناظرات المشتركة، وتلامس القضايا المهمة والحساسة، في زمن صعب كانت الشرطة فيه تراقب مثل هذه الأنشطة عن كثب في بدايات عهد الاتحاد السوفياتي. مات فولوشينوف إثر إصابته بمرض، وقُتل ميدفيديف بالرصاص، بينما استمر باختين – الذي أمضى فترة في المنفى يعاني اعتلال الصحة، ورغم ذلك كان يجهد نفسه في العمل في التدريس والكتابة – استمر في أنشطته الفكرية في الظلّ، على الرغم من القبول لفترة وجيزة الذي حظي به كتابه عن دوستويفسكي (Dostoevsky) المنشور في 1929. وقد أثارت أطروحته عن رابليه (Rabelais) جدلاً واسعاً، ولم يحظ باختين بالاعتراف والمديح في الاتحاد السوفياتي إلا في وقت متأخر من حياته، وذلك بعد أنْ ظهرت الكتب التي صدرت عن المجموعة في الغرب، حيث كان أفرادها يتمتعون بقدر كبير من النفوذ في الأوساط الفكرية.

هذه الظروف كلها – الحاجة إلى الحذر في التصرف، وانسياب الأفكار التي كان يجري تبادلها ومناقشتها في المجموعة، واختفاء بعض النصوص، وظهور نصوص أخرى في ترجمات، في وقت متأخر وفي أجواء مختلفة – تضافرت وأوجدت، لسوء الحظ، تشويشاً مستمراً أحاط بعمل المجموعة، ولم تُحلَّ الإشكالات التي رافقت هذا التشويش حتّى الآن. ويعود ذلك في جزء منه إلى ثراء المناقشات الموجودة في هذه الأعمال وتعدد الوجوه فيها وإلى تعدد سُبُل الإمساك بها، إلا أن هناك خلافاً جدياً بين العلماء حيال قضية التأليف ونسبة العمل إلى مؤلّفه، خصوصاً في المؤلّفات المشتركة أو تلك المنشورة تحت أسماء مستعارة، حيث أتى كتاب مختلفون بافتراضات مختلفة حول نسبة المؤلّفات، حتّى أنَّ البعض زعم أنَّ بعض المقاطع في النصوص كانت لإخفاء النوايا الحقيقية للمجموعة. ولا تزال هذه القضايا من دون حلّ، وقد تبقى كذلك. ونشير إلى النصوص هنا بأسماء المؤلّفين المختلفين إلا أنه لا يمكن أن يكون ثمة ريب في وجود تلاعب مشترك بالأفكار، وقد يتميز هذا التلاعب أحياناً بمقدار عالٍ من السخرية والالتواء في التعبير.

ويقع عمل المجموعة في موضع ما بين عمل معاصريهم من الشكلانيين (Formalists) والمستقبليين (Futurists) من جهة وبين خطّ سياسة الحزب الرسمية حيال الثقافة من جهة أخرى. فهو يحمل علامات

فارقة من كلا النهجين ولكنه يمدّ مجسّات لاستكشاف طرق بالغة التعقيد تتجاوزهما معاً. فمن منهجية الشكلانيين يأتي التركيز على الصفات المميزة للغة والآليات التقليدية في العمل الأدبي، مع تركيز الانتباه على الإبداع اللغوي والصفات الشكلية للنصوص الأدبية دون الالتفات كثيراً للأشكال الأخرى للغة أو الظروف الاجتماعية المحيطة بالكتابة. وبالمقارنة مع ذلك، فإن الماركسية التقليدية/ الأرثوذكسية الحزبية، كانت تظهر قدراً ضئيلاً من التسامح وقدراً كبيراً من الريبة حيال الانحراف عن خطّ الحزب، وهي لذلك أعلنت أن الواقعية الاشتراكية (Social-ist Realism) هي الأسلوب الثقافي الذي يحظى بموافقة السلطات الحزبية في التعبير الأدبي، وهي تحاجج بأنّ الأدب واللغة هما انعكاسان للظروف والعلاقات الاجتماعية.

هناك برنامج مشترك يجمع العناصر المختلفة في عمل مجموعة باختين (التي كانت تُقدِّر التنوع)، هذا البرنامج كان يتعلق بدراسة العقائد/ الأيديولوجيات من حيث «صفاتها الاجتماعية»: «إن العنصر المفقود هو دراسة اجتماعية مشغولة بإتقان للخصائص المعينة للمادة، وللأشكال والأهداف المتعلّقة بكلٍّ واحد من مجالات الإبداع الأيديولوجي» (Medvedev, 1928)؛ «وإن أشكال العلامات يكيّفها أكثر من أي شيء آخر التنظيمُ الاجتماعي للمشاركين المنخرطين في استعمالها وأيضاً الظروف المباشرة المحيطة بتفاعلهم» (Voloshinov, 1928)؛ «لقد مهّدت الأنواع البدائية السوقية الجو للأشكال الشعبية ـ الاحتفالية ولصور اللغة التي عبّر فيها رابليه عن الحقيقة الجديدة الخاصة به حول العالم (Bakhtin, 1965).

إن بعض دراسات المجموعة تتميّز بدرجة عالية من التنظير، بتقديمها نقداً لعلم النفس وللتحليل النفسي لإساءة فهمها للكائن الاجتماعي ذي الوعي الفردي؛ وتشتمل أعمال باختين نفسه على دراسات تفصيلية، وإن كانت واسعة المدى، لدوستويفسكي (Dostoevsky) ولرابليه (Rabelais) ورؤيته لفن الرواية، بالإضافة إلى عدد من التأملات الصعبة في أشكال الكتابة والكثير غيرها.

تعبّر أعمال ميدفيديف (Medvedev) (وهي قد تكون كُتبت بالاشتراك مع Bakhtin, 1928) عن التقدير للشكلانيين بوصفهم خصوماً محترمين في سبيل تطوير بيان أكثر ملاءمةً عن الأدب، حيث ينبغي أن يُنظر إلى «الحياة الملموسة» (Concrete Life) للعمل الفني في بيئته الأدبية، ويُنظر إلى هذه البيئة من ضمن البيئة الأيديولوجية الأوسع، ويُنظر إليهما معاً من ضمن بيئتهما الاجتماعية - الاقتصادية. حاول البرنامج إذابة الفارق بين النصّ والسياق، وبين الصفات الداخلية والأخرى الخارجية في العمل الأدبي، عن طريق تحديد مواقع الأعمال ضمن أنواعها الأدبية التي كانت تتطلب في الوقت ذاته أشكالاً للإنتاج الأدبي وجماهير يُنوى التوجّه إليها بالخطاب، وهي تقع داخل مسار تطور النوع الأدبي، وليس خارجه.

بعد ذلك بسنة، جاء كتاب فولوشينوف (Voloshinov) عن اللغة، هاجم فيه بعنف في الوقت ذاته فكرة الوعي الفردي والنظرة المادية التجسيدية للغة (كما نراها بالقوة عند سوسور (Saussure) وفي الكثير من الأشكال اللغوية السائدة) بوصفها نظاماً موضوعياً. وبدلاً من ذلك، لم يكن يُنظر إلى اللغة أنّها ذاتية فحسب ولا على أنها

موضوعية بالكامل. وكانت الكلمات «مؤشراً للتغييرات الاجتماعية» (Index of Social Changes) ولأن (وهذا ما هو مبعث للجدل داخل الماركسية السوفياتية) «الطبقة لا تتطابق مع مجتمع الإشارة... فإن الطبقات المختلفة تستعمل اللغة الواحدة ذاتها» بحيث «تتقاطع اللهجات ذات التوجهات المختلفة في كلّ إشارة عقدية» و«تصبح» الإشارة «ساحة للصراع الطبقي». وكانت دراسةُ اللغة دراسةً «للموقف الخاص المتعلق بالمنطوق وبمن يستمع إليه» من ضمن «أنواع الكلام السلوكي» (دردشة الصالونات، حفلات المرح في المدينة، دردشات العمال في فترة الغداء). وكانت الإشارات تمتلك «تعددية اللهجة الاجتماعية» (Social Multiaccen-tuality) حيثُ أنَّ كان يجري باستمرار استملاكها لأهداف مختلفة حتّى لو «كانت الصفة اللهجية الداخلية المميزة للإشارة لا تظهر للعلن تماماً إلا في أوقات الأزمات الاجتماعية أو التغيرات الثورية». ومع أن هذا العمل لم يُعرف إلا بعد مرور وقت طويل وفي ظروف فكرية مختلفة تماماً، فإنّه شكل دعماً لأجندة متميزة للقيام بدراسة مادية للغة من ضمن مجموعة متنوعة من المواقف الاجتماعية في الثقافة، بتحليله لـ «أنماط الأداء الكلامي» (Analyzing Speech Per-formances) وخصائصها التي وإن كانت مميزة لها، فإنها مفتوحة، بارتباطها غير المنفصم بالتعاملات التي تقدّم احتمالات التبادل أو التناقض أو الصراع.

وفي عملٍ عُرف في ما بعد أنه من تأليف باختين، يعدّ مؤلّفاً رئيسياً أو وحيداً، فإن إشارات فولوشينوف لـ «التلقي الفاعل لكلام المتكلم الآخر» تصبح دراسة أوسع لمبدأ الحوار الاجتماعي (استبطان المواقف الأخرى والتحدث إليها) بأشكال كتابية كما شفهية. وعلى نحو مساوٍ، تمتد «المصالح الاجتماعية ذات التوجهات المختلفة» وتتوسع لتصبح احتفاءً بـ «التغاير» الثقافي (Cultural Heterogeneity). فالمنطوقات تعني بشكل ضمني المستمعين، وفي كتابات المؤلّفين الذين هم في محل التقدير الأعظم عند باختين تتواجد أصوات مختلفة، تقتحم مجالات بعضها البعض في لعبة لا تتوقف. وتؤكد دراسته لدوستويفسكي أن عمل هذا المؤلّف متعدد الصوت على نحو متميز، بتعبيره عن مواقع متعددة ورفضه إعطاء الأفضلية لأي منها على الأخرى. وفي دراسته المطوّلة والكثيفة بمراجعها لرابليه، فإن الأشكال النموذجية للكرنفال/ المهرجان (العروض، المواكب الاستعراضية، عروض التقليد الساخر، والسباب والشتائم) يُنظر إليها على أنها انبعاث/ انفجار خلّاق لعالم الثقافة الشعبية المكبوتة، واهتمامها بالأجساد وبالتجديف، انبعاثاً يُدخلها في الثقافة الرسمية لعالم القرون الوسطى: «لا تزال الطبقات الدنيا المتشبثة بالجسد للواقعية الشوهاء تؤدي وظائفها التي توحِّد وتحقِّر وتنزع التيجان عن الرؤوس، وإن كانت في الوقت ذاته تحيي وتنعش». ويضع كلا الكتابَيْن العمل الأدبي (كما تعبّر عنه الدراسة التي تتناول رابليه) «في عُمق أعماق الحياة في ذلك الوقت» والتي قامت من ضمنها «تعددية لغوية فاعلة... أدت إلى حرية لغوية استثنائية».

كانت «منطوقات» (Utterances) باختين ضرورةً، تتميّز بالإحساس بوجود أصوات أخرى في ظروف الحياة السوفياتية

التي كانت تزداد قتامة باستمرار. وتقدّم لنا إحدى مسارب عمل باختين المتميزة بالصعوبة والغموض (1981) ثلاثة نماذج عن المواقف اللغوية الممكنة الحدوث: أحادية اللغة، حيث تكون هناك لغة مشتركة وتماسك قِيَمي متين؛ أو تعدد اللغة، حيث تتعايش لغات مختلفة؛ أو التغاير اللغوي، حيث تكون هناك ضمن لغة واحدة عامة أصوات وأساليب مختلفة. إن الشكل الروائي الجريء الجديد الواسع المدى الذي جاء به باختين يشجع تلك اللحظات التي يمكن فيها للآراء المختلفة المتناقضة أن تعبّر عن نفسها في الوقت ذاته، بينما تحتفي دارسته لرابليه والكرنفال بخصوبة المتع الشعبية في مواجهة عالم الرسميات. والحقّ إن كتاباته تشترك في أشياء كثيرة مع موسيقى شوستاكو؟ يتش (Shostakovich) المعاصرة الذي يشترك باختين في أشياء كثيرة مع موقفه، وبالتالي، وبحسب تحليل المجموعة، مع منطوقاته. وفي عمل كلا الرجلين، نجد تقديمات الفكر الرسمي الملتبسة والمحددة المعنى تخترقها مجموعة منوعة ضخمة، خارجة تقريباً عن السيطرة من الأصوات الأخرى التي غالباً ما تكون ساخرة وتهكمية، تحتفل بـ «الانتصار» على «التصلب» (Dogmatism) اللغوي (أو الموسيقي).

إن معرفتنا في الوقت الحاضر بكتابات مجموعة باختين وبمناظراتها ودرجة اتّحاد أهدافها ناقصة بشكل محيِّر، وهي من المحتمل أن تبقى كذلك. والظاهر أن تلك الكتابات كانت بالضرورة ذات «شيفرة مزدوجة» على الرغم من أن النوعية والاحتفاء بالخلاف قد أدخلت باختين في دائرة فكر ما بعد الحداثة. وقد كان من الممكن ليس فقط أن نلحظ في عمل المجموعة تراجعاً تكتيكياً عن بعض المواقع الفكرية الماركسية الأساسية، بل أيضاً أن نرى كتابات فولوشينوف عن موضوع الصراع خلال اللغة والإشارة الأيديولوجية، وكتابات باختين عن التركيبة الاجتماعية للأصوات الأدبية، أن نرى ذلك كلّه عوامل إثراء مهمة في الماركسية المعاصرة في مواجهة تقليد اقتصادي اختزالي. وفي مكان آخر، وعلى الرغم من الغموض المستديم في عمل المجموعة نحو تميّز الاستراتيجيات الأدبية عن أنواع الكلام الأخرى، فقد كان باختين معروفاً بتقديمه قواعد أدبية متميّزة للنصوص بأصواتها المتعددة: وقد نعته تودوروف (Todorov) (1984) بـ **المنظِّر الأكبر للأدب في القرن العشرين**.

ولئن كان أحد مستعملي أعمال المجموعة يقدّر فيها تحليلها للنصوص البينية، فإن آخرين قد ينظرون إليها من خارج لعب النصوص إلى معالجتهم الأوسع للغة والثقافة. إن فكرة الحوار بين الخطابات (Discourses)، مهما كانت درجة الغموض والتجريد في معالجتها أحياناً، هي إحدى إسهاماتهم الأساسية. وهناك إسهام آخر يتمثل في معالجة مجموعة من العلاقات المتنقلة والمتغيرة بين الأشكال الرسمية والشعبية. وهناك إسهام ثالث للمجموعة نجده في مقاربة الغروتسك (الغريب/ المشوَّه/ غير الطبيعي) ليس بوصفه عُرفاً من الأعراف أو شكلاً من الأشكال بل على أنه تسجيل للجسد في مواجهة الروحانية (والقمع) (Repression) التي يمتاز بها علم الجمال والفكر. ونجد إسهاماً رابعاً في اهتمام المجموعة بالتعدد اللغوي (Het-

eroglossia) والاختلاف، عمليات التفكيك والفصل (Decentralisation and Disunification) إلى جانب المركزية اللفظية-العقدية والتوحيد (1981).

وقد لاحظ باختين في ختام كتابه عن رابليه (1965) أنَّ الآداب والرواية الحديثة قد «وُلدا على الحدود بين لغتين» وأن استكشافات المجموعة لهذا الموقع المتنقل، إضافةً إلى موقعهم القائم بين جماليات المدرسة الشكلانية (وهذا ما أظهروا له التقدير) وماركسية الحزب (التي رأوا فيها تشوهاً في معاناتهم منها)، إن هذه الاستكشافات وهذا الموقع هي ما أضفى على عملهم إيحائيته البارزة وسِعَته ومطابقته لمقتضى الحال.

انظر أيضاً Formalism.

قراءات:

Bakhtin, M. 1929 (1984): *Problems of Dostoevsky's Poetics.*

------ 1965 (1984): *Rabelais and his World.*

--------- 1975 (1981): *The Dialogic Imagination.*

---------- 1979 (1986): *Speech Genres and Other Late essays.*

Bennett, T. 1979: *Formalism and Marxism.*

Clark, K. and Holquist, M. 1984: *Mikhail Bakhtin.*

Hirschkop, K. and Shepherd, D. eds 1989: *Bakhtin and Cultural Theory.*

Medvedev, P. N. 1928 (1978): *The Formal Method in Literary Scholarship: A Critical Introduction to Sociological Poetics.*

Todorov, T. 1981b (1984): *Mikhail Bakhtin: The Dialogical Principle.*

Voloshinov, V. N. 1926 (1976): *Feudianism: A Marxist Critique.*

------- 1929 (1973): *Marxism and the Philosophy of Language.*

White, A. and Stallybrass, P. 1986: *The Politics and Poetics of Transgression.*

باليبار، إيتيان (Balibar, Etienne) (1942-)

باليبار إيتيان (1942) منظر ماركسي فرنسي، وهو تلميذ سابق للويس ألتوسير (Louis Althusser) ومشاركة في تأليف الكتب، وهو محاضر أيضاً في الفلسفة في جامعة باريس (السوربون). ولعشرين سنة قضاها كعضو في الحزب الشيوعي الفرنسي إلى أن طُرد منه في العام 1981، وبعدها، كان باليبار بارزاً في الحملات المضادة للعنصرية في فرنسا. ومنذ ستينيّات القرن العشرين (1990)، طبعت تلك الالتزامات السياسية وبعمق، أعماله الفكرية التي ركّزت على أربع مناطق رئيسيّة مترابطة هي:

(i) تطوير نقدي «لإبستيمولوجيا تاريخية» وهو عبارة عن تقليد فرنسي مضاد للمذهب التجريبي - الحسي، في تاريخ العلم وفلسفته، ذي صلة بغاستون باشلار (Gaston Bachelard)، وجان كافييس (Jean Cavaillès) وجورج كانغيلام (George Canguilhem).

(ii) فحص الماركسية النظرية وإعادة بنائها في ضوء سجل الشيوعية التاريخية. أي المشروع المشترك وذو التأثير العالمي «المذهب ألتوسير» المنجز مع بيار ماشيري (Pierre Macherey) وميشال بيتشو (Michel Pêcheux) وآخرين.

(iii) تأويل الواقعية السياسية لفكر سبينوزا (Spinoza) الفيلسوف الكلاسكي العام لماركسية ألتوسير.

(iv) تأملات ومداخلات في القومية المعاصرة والعنصرية.

في أفضل كتاباته (1965) وظف باليبار مقولات باشلار وألتوسير في إعادة بناء المادية التاريخية بوصفها النظرية العامة للتشكيلات الاجتماعية التي أسّسها ماركس. وناقش قائلاً، إن تصوّر نمط الإنتاج (Mode of Production)، المفهوم فهماً صحيحاً، أنتج «انفراقاً إبستيمولوجياً» (Epistemo- logical Break) مع التقليد السابق لفلسفة التاريخ، واستهلّ «علم تاريخ» كان بديلاً عنه، وبعمله سعى باليبار لإزاحة الصيغ شبه الهيغيلية من الماركسية. وعنى ذلك بصورة خاصة، رفضاً للمذهب التطوّري الخاص بالمادية التاريخية التقليدية التي بقيامها على مقدمة ماركس لعام 1859 (1976) تصوّرت تقدّم الشيوعية كنتيجة محتومة للتطوّر التقدّمي الذاتي لقوى الإنتاج. فبإعطائه الأولوية لمقولة «إعادة إنتاج» (Reproduction) بدلاً من مقولة «التناقض» (Contradiction) وتأكيده على أولوية علاقات الإنتاج الاجتماعية في مجال الشرح، قدم باليبار نظرية في التحوّل التاريخي من نمط إنتاج إلى نمط إنتاج آخر، يكون الصراع الطبقي هو لخطته الحاسمة، وليس التناقض الرئيسي بين قوى الإنتاج (المتقدمة) وعلاقات الملكية (المتراجعة).

كان لتأكيد باليبار على التعقيد التركيبي للتشكيلات الاجتماعية المادية، والتي لا يمكن ردها إلى «قوانين الحركة» (Law of Nations) الخاصة بنمط إنتاج واحد، ثمار كثيرة أفادت البحث الماركسي اللاحق. وفي ردّه على النقد الذي وجّه المعرفية العقلية المكوّنة كتاب **قراءة الرأسمال** (*Reading Capital*)، تخلى عن مشروع «نظرية عامة» لأنماط الإنتاج (1974، pp. 227-245). وهنا كما في دفاعه عن اللينية ضدّ التعديلات التكتيكية للحزب الشيوعي الفرنسي (PCF) (1976) يمكن تبيان تأثير مادية معينة مستمدة من مبادئ معلنة (وإن لم تكن من الممارسات الفعلية) للثورة الثقافية وهذه ظاهرة ميّزت التوجّه النظري – السياسي للعديد من الماركسيين الفرنسيين في أواخر ستينيّات القرن العشرين (1960) وسبعينيّاته (1970).

وفي وسط «أزمة الماركسية» رفض باليبار الخيارين المألوفين ألا وهما التخلي الكلّيّ أو مجرّد تجديد التأكيد على ماركس، وقدّم تقريراً مختلفاً قليلاً لأهميته الباقية (1993). وكان الشغل الشاغل لعمله الحديث والذي تمّ بعضه في حوار مع السوسيولوجي (1988) في قضايا فلسفية وسياسية حارقة طرحها نشوء «قومية تكاملية» وعنصرية جديدة قائمتين على أيديولوجيا مشرعنة لهما قوامها «الاختلاف الثقافي» وذلك في طول العالم الرأسمالي المتقدم وعرضه.

وكأن من بين الأطروحات الجذابة في مداخلات باليبار المتتالية الأطروحة المفيدة أن العنصرية النظرية (Theoretical Racism) هي «إنسانية نظرية» (Theoretical Human- ism) وفي دعوته قراءة «إلى التضاد العنصري الفعال» (Balibar and Wallerstein, 1988, p. 13) كشرط لسياسية طبقية متجددة، أعلن باليبار وبوضوح عن التزامه بمهمة عالمية للفلسفة السياسية كما عبّر عنها باروخ سبينوزا (Baruch Spinoza).

قراءات:

Balibar, Etienne 1965 (1990): "The Basic Concepts of Historical Materialism".

---- 1974: *Cinq études du matérialisme historique.*

(1977) 1976 ---: *On The Dictatorship of the the Proletariat.*

------ 1985: *Spinoza et la politique.*

--------------1991a: *Ecrits pour Althusser.*

--------------1993a: *Masses, Classes, Ideas.*

---------------1993b (1995): *The Philosophy of Marx.*

--------- and Wallerstein, Immanuel 1988 (1991): *Race, Nation, Class.*

رولان بارت (Barthes, Roland)
(1980 - 1915)

ناقد فرنسي كان لكتاباته الابتكارية باستمرار أثر ضخم في الدراسات الأدبية والثقافية. بدءاً من العام 1960، درَّس بارت في «المدرسة التطبيقية للدراسات العليا» في باريس، حيث قدَّم ندوة دراسية تحت عنوان «سوسيولوجيا العلامات والرموز والتمثيلات». في العام 1976، جرى اختياره لشغل كرسي «السيميولوجيا (علم الإشارات) الأدبية» في الكلية الفرنسية (Collège de France).

كانت أعمال بارت واسعة المدى في المواضيع التي عالجتها وفي الحقول التي كانت لها فيها أهمية. وتقدّم كتبه ومقالاته الإفرادية إسهامات حاسمة في الحقول التالية: تطوير علم الإشارات، والتحليل البنيوي للنصّ الروائي، ودراسة أنظمة إشارات معينة (مثل الموضة الدارجة في الأزياء)، وإعادة تعريف النقد الأدبي، وأعمال معينة أو الأعمال الكاملة لبعض الكتاب (مثل مؤلّفات ساد (Sade) وميشيليه (Michelet) وبروست (Proust) وسوليرز (Sollers) وكثيرين آخرين من بينهم فنانون ومؤلّفون وموسيقيون)، وفي فهم الاستعمال الاجتماعي والتجربة الذاتية للصور الفوتوغرافية (وبالإمكان توسيع اللائحة). وقد يكون من العسير أن نجد جوانب عديدة للثقافة المعاصرة لم يكن لها نصيب في إسهاماته الوفيرة، في نصوص كتبها أو مقابلات أجراها، وهذا يؤكّد مدى إسهام بارت في ملء وتحديد أبعاد الدور الذي يلعبه المثقف المنخرط على نحو حاسم ونقدي في التفسير والمساءلة للحقائق المعتبرة بديهية للتراث بوصفها أنظمة للمعاني، مُضْمَرَةً في عمليات التدليل اللغوي التي تُهيكل وتتخلل طبيعة هذه الحقائق. وكان عمل بارت في كلّ تنويعاته، وخلال مراحل تطوره المختلفة، يتسم بهذا الاهتمام بظروف المعنى: بالطرق التي تُصنع بها المعاني ثمّ الطرق التي يجري بها تقديمها وتثبيتها وتأصيلها، ومن ثَمَّ بالطرق التي يجري بها تفكيكها وتحدّيها وإزاحتها وتكثيرها. وكانت مقاربته دائماً من ضمن شروط اللغة، وهي التي كانت محطّ اهتمامه الدائم وموضع استثماره الثقافي، وهدف فضوله الفكريّ ورغبته.

عالجت كتاباته الأولى بشكلٍ صريح موضوع العلميات الاجتماعية للّغة، أي القوة التي تتمتع بها الأشكال المُؤسِّسة للمعنى. وهكذا اتّخذ كتاب **الكتابة في درجة الصفر** (*Writing Degree Zero*) (1953) الأدب بوصفه شكلاً من هذه الأشكال وقام بتوصيف دور اجتماعيّ حتميّ للغة ترتبط به ارتباطاً لا ينفصم. فاللغة توجد، ليس بوصفها أداةً محايدة توظّف في تعبيرٍ منطلقٍ لا يُعيقه شيء عن الرسالة التي يود الكاتب إيصالها، أو قناةً يعبر خلالها محتوًى فكريٍ مستقل، وإنما بوصفها أشكالاً متعدّدة من الخطاب من اللهجات الاجتماعية أو «الكتابات» المتعدّدة التي تتخلّل تلك الرسالة ومحتواها وتُشكّلهما. إن الكتابة/ المقطع من الكتابة (écriture) هي لغة مشحونة باتّساق تمثيليّ، تصاحبها نسخةٌ جاهزة الصُنع من «الواقع»، تجري فيها ضرورةً الحقائق والنواميس، والمعلومات والأحكام كلها. إن مثل هذه الأشكال تصنع - بل هي - قابلية المجتمع للفهم، هي «بالطبيعة» رؤية المجتمع للأمور. والأدب هو جزء من هذه الرؤية، هو موقع محدّد ومضبوط للاستعمال اللغوي يجعل من نصّ الكاتب صورة مكرَّرة لمفهومه التحديديّ لـ «الأدب». ويمتاز الكُتاب المحدثون من فلوبير (Flaubert) فصاعداً، بوعي حاد بهذه الوظيفة الاجتماعية للّغة، وهم انهمكوا في ذلك في جهد جهيد للتحرُّر في كتاباتهم من أشكال مجتمع انفصلوا عنه بفعل هذا الوعي ذاته (الذي لم يعدْ من مظاهر براءة اللغة)، بينما هم في الوقت ذاته يعودون إليه بشكل محتَّم بفعل الكتابة ذاته (وهو لا يخرج عن اجتماعية المجتمع). أما كتاب **الأساطير** (*Mythologies*) (1957) فيركّز على الأشياء والأحداث في الحياة اليومية من حيث كونها مفعمة بالمعنى، مكثّفةً بالخطاب الأسطوري الذي ينشد التعبير عن القيم الخاصة التي يمثلها تعبيراً كونياً شاملاً. إن هذا التحويل للمعنى الثقافي إلى طبيعة أساسية هو الذي يشير إليه بارت بوصفه أسطورة ويعرّفه على أنَّه النموذج المحدِّد لعقيدة (أيديولوجيا) بورجوازية مجتمعه، وهو يتتبّعه في مباراة مصارعة أو في قصيدة (كان كتاب **الكتابة في درجة الصفر** هو بنفسه دراسة أسطورية للغة الأدبية بالضبط)، في إعلان دعائي للسباغيتي أو في الإخراج المسرحي لمسرحيةٍ ما (وفي سلسلة من المقالات النقدية عاصرت كتاب **الأساطير**، كان بارت يدافع عن ممارسة بريخت (Brecht) في إظهار المعاني، بعرضه لها بصراحة لتقرأ كما هي، في مقابل الممارسة التي كانت شائعة في المسرح البورجوازي الذي كان يستر المعاني في إيهام طبيعي (Naturalistic) بتمثيل «الحياة»).

وكان ختام كتاب **الأساطير** مقالةٌ نظرية أفادت من الفكرة الألسنية المتعلّقة بـ «الإشارة» (Sign) لتقدّم توصيفاً للخطاب الأسطوري بما هو منظومة من التدليل الإيحائي. إن الأسطورة تستولي على نظام تدليل أوليّ وتجعل منه الداعم - المؤشر - لمعانٍ جديدة تقترحها بما هي محفَّزة بوجود النظام الأولي «هناك» ببساطة. ولعب بارت دوراً رئيسياً في تطوير علم السيمياء/ الرموز (Semiology) وهو علم الإشارات الذي كان سوسور (Saussure) يستشرفه، وفي كتاب **عناصر السيمياء** (*Elements of Semiology*) (1964)، قدّم بارت توليفةً لشروط هذا العلم ومفهوماته؛ قبل اضطلاعه بهذه المهمة، ويعدّ ذلك من الأحلام الغالية للروح

العلمية. والواقع هو أن علم السيمياء لطالما كان بالنسبة له نوعاً من الخطاب المنطوي على الروح النقدية الذي أسهم بتحليلاته الشكلية للشروط المنهجية للمعاني في الحياة الاجتماعية، في إزالة هالة الغموض عن أفعال الأيديولوجيا، وهذا ما كان أول اهتماماته. وهكذا وفّر علم السيمياء العون في تقديم الأدوات اللازمة للقيام بنقد فاعل لـ «مجتمع من التواصل» يعتمد على نظام من المعنى تقدَّم فيه الإشارات على أنها وحدات مغلقة من تبادل المغازي من ذاتٍ إلى أخرى.

بارت، بإصراره على الوصول إلى فهم لعملية التدليل - المنطوية على إنتاج الإشارات - وعلى الذات، ليس بوصفها كياناً تاماً واعياً يولّد المعاني، وإنما بوصفها موضوعةً في مكان لها ضمن أنظمة التدليل، نراه اهتم من الوجهة السيميائية بعملية إزالة الغموض عن الإشارة («القضية الكبرى للحداثة»)، ولكنّه كان مهتمّاً أيضاً بإزالة الغموض عن علم السيمياء نفسه، لإخفاقه في أن يضع موضع التساؤل اتكاله على الإشارة بما هي بؤرة تحليلاته وحدها. إن السيمياء تصف أنظمة التدليل، ولكنّها في فعلها هذا تفترض فكرة الإشارة وصلةً بين المؤشِّر والمؤشَّر إليه على نحوٍ يسمح لهذا الأخير (المؤشَّر إليه) بأنْ يستمرّ بوصفه محتوى ذا وجود سابق يأتي الأوّل (المؤشِّر) ليعبِّر عنه، وبذلك يستديم وجود التعابير المتعارف على القبول بها: الذات، والمعنى، والتواصل. وعلى عكس ذلك، كان بارت يهتم على نحو متزايد بالتشديد على الطبيعة المنتجة الخصبة لأنظمة التدليل - بتحقيق هذه الأنظمة لمواقع الذات وشروط المعنى - وبالاعتراف بالواقع الفاشي المتغلغل للغة - انبثاثها في كلّ مكان: فليس هناك موضوع أو محتوًى أو أرضية للمعنى خارج عملية التدليل تقدّمها بما هي كذلك، وهكذا فليس هناك لغة عُليا واصفة، بمقدار أنه ما من لغة تستطيع الوصول إلى حالةٍ ما من الموضوعية خارج اللغة وبمقدار أنه ما من تمثيل ألسني واصف بمستطاعه أنْ يكون أكثر من مجرد تركيبة خاصة من ضمن الحركة اللانهائية للغة، وهي إنتاجية لا نهاية لها - إلا في حالة تخيُّل ما هو لاهوتي أو ميتافيزيقي أو علمي يهدف إلى الإغلاق (وقد سقطت السيمياء بسهولة في هذا الأخير بخطاب علمي يرى نفسه علماً ويرفض اعتبار نفسه خطاباً).

فيما يتعلق بالنقد الأدبي، هذا التوكيد على اللغة يعني تحدّياً للمعتقدات التي كانت سائدة، وبأن الأعمال الأدبية تستقي معناها من واقع تمثّله أو من عقل تعبّر عنه (في مقالة شهيرة تعود للعام 1967 أعلن بارت موت المؤلّف) كما كان يعني نظرة إلى الناقد وهو يبتلي هذه الأعمال على نحو مبدع بنماذج تأويلية مختلفة. وفي كتاب **حول راسين** (*On Racine*) (1963) نجد قراءة بنيوية لمُجْمَل مسرحيات راسين من خلال اللغات التي يستخدمها علم الأنثروبولوجيا (علم أصول الإنسان) والتحليل النفسي، بينما نجد في **النقد والحقيقة** (*Criticism and Truth*) (1966) دفاعاً عن هذه العملية في مواجهات الهجمات التي تشنها المدارس التقليدية الأدبية-التاريخية التي تركز على «المؤلّف وأعماله»، كما نجد تبياناً لمقولة بارت النقدية: ليس هناك خيار حيادي لمنهج التأويل والموضوعية كونها اختياراً للغة معترف بها مؤسَّسياً بما هي كذلك؛ والمهم في الاعتبار هو الحيوية التي يجري بها تطبيق

اللغة المنتقاة، ليس معنى العمل بل معنى ما يقوله الناقد عنه؛ فليس هناك، في الواقع، سبيل للوصول إلى «معنى العمل» (والتأكيدات التي تناقض ذلك والتي تصدر عن بعض المقاربات الأكاديمية ليست إلا مثالاً آخر على الخطاب الأسطوري/ الخرافي، بل هي محاولات لإخفاء حقيقة معانيها، هي (معاني المقاربات الأكاديمية) «الموضوعية» بإظهارها على أنها معاني «العمل نفسه»)، وليست هناك أرضية نهائية لإيقاف التعددية التي تنفتح عليها الأعمال، بما هي لغة. أما النقد التقليدي فيُخضع الأعمال بالضبط لحكم الإشارة وهو ينشد المؤشّر عليه بما هو لغز تُفَكُّ شيفرته، ويُبْرَزُ إلى العلن من خلال نظام من المعرفة الاختصاصية تشرح - تمثّل - العمل، وتحسم معناه. وفي مقابل ذلك، يفترض بارت، ناقداً مادية المؤشّر عليه وينشد قراءات متكاثرة للأعمال، موقعاً بها تغييرات في المعنى، محققاً بذلك تعدّديتها الكامنة.

يضع بارت هذا في إطار الحركة من العمل إلى النصّ. إن أعمال «الأدب» ذاتها تُفَصَّل من ضمن نظام الإشارة، مرتبطةً بشروط المعنى المعروفة ومقدمةً تمثيلاً «قرائياً»[1] (Readerly) قوياً. وفي كتاب س/ ز (S/ Z) (1970)، يقدم بارت عرضاً لهذه «القرائية» من خلال شرح مفصّل، جملةً فجملة، لأقصوصة من تأليف بلزاك (Balzac)، مظهراً الطرائق التي يتضافر فيها السرد مع أنظمة رموز وشيفرات أخرى لبناء نهج أو توجّه قرائي معين، «طبيعي» يصبّ في مصالح تماسك معين للمعنى - تسوية، بالتعبير الدقيق للكلمة. إلا أن بارت عرض في الوقت ذاته التعددية الأقصوصة التي لا يستطيع التوجّه التحديدي للقراءة أن يستوعبها بالكامل، حيثُ أنّ أي إمساك باللغة هو بحدّ ذاته إنتاج لغوي، تتجاوزه اللغة؛ وهكذا فإن قراءة بارت تعيد عمل بلزاك إلى النصية، إلى «كتابية» (Writerliness) معينة - توفرها لإمكانية المعاني المتكاثرة، لتجربة تتناول الدالّ. ولذلك فإن ما يفهمه بارت من النصّ ويقدّره بما هو كذلك هو في الوقت ذاته إمكانية التعددية في العمل الكلاسيكي؛ هو الهدف والإنجاز المتحقق في الممارسات اللغوية اللاتمثيلية الحديثة الطليعية؛ الفهم للغَّة والدال الذي يمكن الوصول إليه من الفجوات التي تتخلل الحياة اليومية كما في الأعمال المكتوبة («الكتابة الحية للشارع»)؛ رؤية طوباوية للتعددية. وارتباطاً مع ذلك، يطوّر بارت معنى ثانياً للكتابة (écriture) يعاكس المعنى الموجود في كتابه **الكتابة في الدرجة صفر**: تصبح الكتابة هنا اسماً لممارسة تزعزع أشكال الغَلْق (الأدوات الأسطورية التي تستعملها اللغة والتي أشار إليها مصطلح «الكتابة» في السابق - وتصبح الكتابة في هذا المعنى الجديد فعلاً لازماً، غير محدَّد الخطاب، لا تمثيليّاً). ومن شأن هكذا ممارسة أن تحطّم الفاصل بين القارئ والكاتب: لا تعود الكتابة فعل تواصل بين واحد منهما والآخر بل

(1) إن تعبير Readerly وقد اخترت هنا كلمة «قرائي» معادلاً له باللغة العربية يستعمله بارت لوصف النصّ المغلق الأحادي الصوت الذي يفرض على القارئ معنى واحداً، بعكس النصّ «الكتابي» (Writerly) المتعدّد الصوت الذي يتيح للقارئ أن يلعب دوراً فاعلاً في القراءة وأن ينتج فهمه الخاص للنصّ (المترجم).

تصبح أداةً نصياً يكون فيه كلا النموذجين موضع تساؤل، تتشتت الذات والمدلول عليه كلاهما على امتداد «المشهد الآخر» للخصوبة اللانهائية للّغة.

وفي النهاية، لا يعود بوسع نظرية النصّ إلا التطابق مع الكتابة، ولا يعود بإمكانها إقامة واستدامة مسافة فوق لغوية. وهكذا يكون بارت الكاتب، قد قهر بارت السيميائي المهتمّ بالرموز ودلالاتها، ويأخذ عمله بالابتعاد عن أي تمثيل للمعرفة، عن أية إمكانية للتقنين في نظام نظري قابل للتطبيق خارجياً (ليس معادلاً، على سبيل المثال، للنظرية التفكيكية (Deconstruction) التي أتى بها دريدا (Derrida). وكان يصف نفسه على نحو متزايد بأنّه هاوٍ، لا يكتب بشكل احترافي، تحت ظلّ تصوّر تخصّصيّ معيّن، بل يكتب بشكل شاذ ملتوٍ، تحت تأثير النزوة أو الرغبة، ناقلاً التحليل الفكري إلى مسائل الاستمتاع. ويعيد كتابه **متعة النصّ** (1973) (*The Pleasure of The Text*) (b) تشكيل الخطّ المميِّز بين القرائي والكتابي الذي نجده في كتاب س/ ز ليصبح تأملاً في مفهوم المتعة (Pleasure) والنشوة (Jouissance) مستكشفاً في سلسلة من الملاحظات الموجزة المتع الثقافية للغة التي يمكن للأعمال أن تنتجها ومن ثمّ الانتشاء الذروي الذي تمرّ به الذات والذي يشكّل التجربة القصوى - النشوة - للنصوص.

إن هذه النزوة/ الرغبة في الكتابة التي تتجاوز الأعراف والأشكال والإجراءات الأكاديمية، هي التي ميّزت كتابات بارت التي تلت ذلك والتي كانت تشغل الذات القارئة إلى درجة الانهماك بأشكال مختلفة باللغة. أما كتاب **رولان بارت بقلم رولان بارت** (*Roland Barthes by Roland Barthes*) (1975) (فهو يشرح بارت ويفصِّله في سلسلة من المقطَّعات الروائية من «الوحدات السِّيريَّة الصغرى» (Biographeme)، للإمساك ببنية متخيَّلة معيّنة للكاتب وتفحّصها؛ ويتتبع كتاب **خطاب عاشق** (*A Lover's Discourse*) (1977) (c) اللحظات المختلفة لذاتية الحب من خلال الوقائع المختلفة للغة التي تنتشر وتتغلغل فيها؛ ويستكشف كتاب **حجرة الضوء** (*Camera Lucida*) (1980) أحوال الذات المنهمكة في تجربة الصور الفوتوغرافية مازجاً ثانيةً التحليل مع السيرة الذاتية. وقد أسهمت هذه الكتب مع كتابات أخرى في تقريب بارت إلى فن الرواية، إنّما الرواية التي من دون أي يقين ثابت للذات أو التمثيل، ومن دون أي ترابط في الحدث الروائي أو الصوت القاصّ. وكان آخر مقرَّر دراسي درَّسه بارت يهتم في الواقع، بالشروط التي يمكن للكاتب اليوم أن يتصوّرها في اضطلاعه بكتابة الرواية. ويحتوي كتاب **أحداث** (*Incidents*) (1987) الذي نشر بعد وفاة المؤلّف على تأملات في سبل كتابة السطح الظاهر الروائي للوجود اليومي، إضافةً إلى قيود قصيرة من دفتر يوميات يعود إلى حقبتين مختلفتين من حياة بارت. وكانت هذه المقاطع هي الأولى التي يتكلم فيها بارت بصراحة عن شذوذه الجنسي، إلا أنه يمكن قراءة عمله، على نحو مهم، مصرَّفاً بالالتفات إلى شذوذ نصّي: بالتوافق مع رفضه التام للمؤكّدات في المعنى، فإن الشذوذ الجنسي على نحو دقيق ليس مدلولاً عليه (Signified) في نصوصه بل هو قضية تتعلّق بالدالّ، هو تراجع على نحو معيّن عن الاستقامة السلوكية التي تميّز الفصل الثابت بين الجنسين والإشارات، بل عن كلّ المعاني الجاهزة للجانب الجنسي في النفس الإنسانية.

وفي الختام، فإن عمل بارت يأتي بحسٍّ أخلاقي معين. إن النفور العميق من كتلة التواصل من النتائج الحتمية للإشارات والمعاني، يتماشى مع الاستمتاع بحركية الإشارات، بالانبهار بالدالّ. إن ما هو حيوي بالنسبة لبارت هو دائماً الوصول إلى فضاء للحركة، بعض اللعب في حقل المعاني: كشف الغموض الذي يحيط بثوابت المعنى وإزاحتها؛ سبيل للوصول إلى التعددية، رغبة شغوفة باللغة (ويسجّل بارت ابتئاسه بما يراه في مجتمعه من تخلٍّ عن اللغة بما هي موقع للاستمتاع، وليس ذلك لهدف معين، بل هو مجرد انحراف وفساد طبع). وهكذا أصبح الهامشي (المنحرف عن الشروط والمواقع المعروفة)، والفرد (ليس بمعنى وحدة الشخص بل بما هو شبكة من الخصائص الفردية)، والحيادي (طوباوية الوصول إلى الأمن والهدوء بعيداً عن المعاني) أصبحت هذه المفردات هي الكلمات الأساسية المفتاحية والمواضيع السائدة في كتاباته والمفردات الدراسية الأخيرة التي درَّسها. وكان الأدب – بما هو أعمال تُقرأ في نصيتها، لكتابيتها – كما هو دائماً، المرجع الضروري هنا: الأدب بما هو تجربة للحرية التي كان تقديمُها المشروعَ الذي حمله بارت الناقد والمنظِّر والكاتب.

انظر أيضاً المداخل: .Semiotics; Sign; Structuralism; Text

قراءات:

Culler, J. 1983: *Barthes*.

Lavers, A. 1982: *Roland Barthes: Structuralism and After*.

Roger, P. 1986: *Roland Barthes, Roman*.

الأساس والبنية الفوقية (Base and Superstructure)

كان أوّل من استخدم تصوّر الأساس والبنية الفوقية (Base and Superstructure) كارل ماركس (Kark Marx) وفريدريك إنجلز (Frederic Engels) في كتاب **الأيديولوجيا الألمانية** (*The German Ideology*) (1845) (1976) لطرح النظرية التي تفيد بأن قوى وعلاقات العمل (الأساس) في المجتمع تقرّر الوعي الاجتماعي (البنية الفوقية) والنظام الطبقي، وكل ذلك، بدوره، يشكل كيان الدولة لمصلحة الطبقة الحاكمة.

وفيما يلي تعريف لهذا التصوّر كما ورد في مقطع من مقدمة ماركس للكتاب **إسهام في النقد الاقتصاد السياسي** (*A Contribution to The Critique of Political Economy*) (1859) (1976):

«في الإنتاج الاجتماعي لحياتهم، يدخل الناس في علاقات محدّدة لا مفرّ منها، ومستقلة عن إرادتهم، علاقات الإنتاج تكون متوافقة مع مرحلة محدّدة من تطوّر قواهم المادية. ويؤلّف المجموع الكلي لعلاقات الإنتاج هذه البنية الاقتصادية للمجتمع، أي الأساس الحقيقي الذي عليه تقوم بنية فوقية قانونية وسياسية، وتوازيه أشكال محدّدة من الوعي الاجتماعي. وإن نمط إنتاج الحياة المادية يحدّد العملية الاجتماعية، السياسية والفكرية، عموماً. وعي البشر ليس هو الذي يحدّد وجودهم، وإنما، على العكس، وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدّد الوعي» (Marx, 1976, p.3).

يحدّد ماركس وإنجلز مفردات العناصر المؤلّفة للبنية الفوقية بأنها تشمل القانون، السياسة، الدين، علم الجمال والفنّ بوصفها «أشكالاً محدّدة من الوعي الاجتماعي» الذي يدعونه «أيديولوجيا». والواقع أنّ الأيديولوجيا التي يقصد منها أن تمثّل أفكار المجتمع بكامله («وعيه الاجتماعي») تفيد في شرعنة سلطة الطبقة الاجتماعية الحاكمة، أي مالكي الإنتاج الاقتصادي. ومهما يكن من أمر، فإنّ ماركس وإنجلز ينظران أيضاً ويقولان إن البنية الفوقية والأيديولوجيا ليستا مجرد انعكاسين لبنية المجتمع الأساسية والاقتصادية، ولكن يمكن أن يكون لهما نشوء بمعزل عنها أيضاً، وغالباً ما يعملان باستقلالية كبيرة. وعلاوة على ذلك، إن تعقيد البنية الأساسية لا يوازي موازاة لأزمة تعقيد البنية الفوقية. فعلى سبيل المثال، قد يحقّق مجتمع غير متطوّر اقتصادياً إنجازات فنية مهمّة. وقد وظّف ماركس حالة الحضارة اليونانية التقليدية ليؤكّد هذه المسألة، في قوله: «في قضية الفنون، إن المعروف، وبشكل جيد، أن هناك أزمة معينة من ازدهارها هي خارج التطور الاجتماعي العام، وبكلّ قياس، وبالتالي لا صلة لها بالأساس المادي، وبالبنية الهيكلية العظيمة... لتنظيمه». ورأى إنجلز أنّ العلاقة بين البنية الأساسية والبنية الفوقية خصوصاً ليست بالعلاقة الأوتوماتيكية أو العلاقة الخطية الدقيقة: فالبنية الفوقية (أو أجزاء منها) يمكنها أنْ تحدث تغيراً داخل البنية الأساسية، وهي ليست مجرد انعكاس لها (Marx and Engels, 1968, pp. 682-683).

قراءات:

Eagleton, T. 1976: *Marxim and Literary Criticism.*

Engels, F. 1968 (1977): “Letter to J. Bloch”.

Marx, K. 1976: *Preface and Introduction to A Contribution to the Critique of Political Economy.*

------ and Engels, F. 1970 (1982): *The German Ideology: Part One.*

باتاي، جورج (Bataille, Georges)

على الرغم من وصف عمله ككاتب قصص، وفيلسوف، ومنظر في الفنّ والثقافة مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بالحركات الثقافية التي حدثت في الجزء الأوّل من القرن العشرين، وبخاصة حركة السوريالية الفرنسية، إلا أنه مارس تأثيراً قوياً ومستمراً على الكثير من الفلسفة والنظرية الثقافية خلال ستينيات القرن العشرين وسبعينياته وثمانينياته، بما في ذلك أعمال جاك دريدا (Jacques Derrida)، وميشال فوكو (Michel Foucault)، وجان بودريار (Jean Baudrillard)، ورولان بارت (Roland Barthes)، وجوليا كريستيفا (Julia Kristeva)، وذلك في موطنه فرنسا، وبما في ذلك نذكر المنظرين التقدّميين والثقافيين في أماكن أخرى.

بعد بداية لم تكن مثمرة، تدرب باتاي على العمل في المكتبات في مدرسة تشارت (Ecole des Chartes) وحصل في عام 1922 على وظيفة في المكتبة الوطنية (Bibliothèque Nationale) في باريس واستمر فيها لمدّة عشرين سنة إلى أن استقال بداعي اعتلال صحته في العام 1942. وبعد لقائه ميشال ليريس (Michel Leiris) في

عام 1924، أنشأ باتاي علاقة مع الحركة السوريالية. وكان أحد مؤسسي **مجلة الوثائق** (*Documents*)، وهي مجلة نقدية متخصّصة في مواضيع مثل الفنّ، الإثنوغرافيا والتحليل النفسي، وقد أسهم فيها بعدد من المقالات التي أغضبت أندريه بريتون (André Breton)، الذي كان القائد الرسمي للسوريالية الباريسية. دخل باتاي بعد ذلك، في نزاع جدلي مرّ في أوائل ثلاثينيات القرن الماضي، وخلال هذه الفترة اعتنق باتاي الماركسية المعادية للستالينية، وعبر عن ذلك بكتاباته التي أسهم بها في **مجلة النقد الاجتماعي** (*La critique sociale*) من العام 1931 حتى العام 1934، كما عبّر عن ذلك باهتمامه بما سمّاه **الهجوم المضاد** (*Contre Attaque*)، وهو عبارة عن مجموعة سياسية أسّسها في العام 1935. ومن عام 1936 وما تلاه حلّ تأثير نيتشه محل تأثير ماركس، عندما التحق باتاي بجماعة سرية من المفكرين تدعى «عديمة الرأس» (Acéphale) المماثل لاسم المجلة القصيرة العمر التي نشروها، وبجماعة أكثر شعبية هي كلية السوسيولوجيا (Collège de sociologie). وكانت هذه الكلية التي التحق بها باتاي من عام 1937 إلى عام 1939، ملتزمة بالكشف عن المقدس في الحياة الاجتماعية البدائية، وكان هدفها إدخال صورها وطاقاتها في المجتمعات المتطورة. وبعد الحرب، كرّس باتاي نفسه للأبحاث الإثنوغرافية، وللتأملات الفلسفية واللاهوتية، ولكتابة القصص الخيالية التي كانت، في معظمها، بورنوغرافية[2].

منذ التحاقه بالسوريالية، كان باتاي منجذباً انجذاباً عميقاً باهتمام إلى حركة الوضعيين والمنحطين والجسديين الشهوانيين. فكانت أسس نقاش باتاي مع السوريالية، كما شرح مبادئها أندريه بريتون (André Breton)، متمثلة في أن اهتمامها بمثل تلك الأشكال المتطرفة وغير الناطقة يؤدي إلى هدف هو الارتقاء بها هو واقعي وإلى ما هو «فوق واقعي» أي الواقع الأعلى الذي يفهمه الفنّ. خلاف ذلك كان اهتمام باتاي، إذ كان موجّهاً إلى انحطاط ما هو جسدي ودنيوي، وبخاصة إلى أجزاء الجسد الإنساني أو وظائفه التي لا يمكنها إلا أن تولّد تهديداً لسلامة الغد والهوية الاجتماعية، لذا، يجب طردها من الوعي أو المعرفة - مثل الشرج، أعضاء التناسل وأصبع القدم الكبيرة.

ويمكن مقابلة هذا الاهتمام باهتمام الناقد واللغوي السوفياتي ميخائيل باختين (Mikhail Bakhtin). ففي حين كان هدف باختين إعادة توحيد الجسم السياسي الذي قسّم نفسه عصبوياً وقمعياً إلى ما هو أعلى وما هو أسفل، رفض باتاي السماح للعنف الجسدي المدمّر والمبعد بأن يستعاد كما هو في التوحيد الأوسع الخاص بالشخص أو بالفئة الاجتماعية.

وتلقى اهتمام باتاي بكلّ ما هو متطرّف أو بكلّ ما لا يمكن للأشكال الاجتماعية الرسمية أن تستوعبه، وهو الاهتمام الذي دعاه بـ «التنافر» (Heterology)، دافعاً عبر قراءته في أواخر عشرينيات القرن الماضي، لأعمال الأنثروبولوجي الفرنسي مارسيل موس (Marcel Mauss).

---

(2) بورنوغرافيا (Pornography) تعني كلّ ما له علاقة بالجنس ويثير الشهوة والأحاسيس الجنسية من كتابات وصور وأفلام، وغير ذلك. فهي تعتبر قذرة ومسيئة للذوق العام وللمعايير الاجتماعية المألوفة (المترجم).

فقد احتوى كتاب موس الهدية (*The Gift*) (1923) على تحليل لممارسة البوتلاتش (Potlatch) عند سكان البلاد الأصليين المقيمين في الساحل الأميركي الشمالي الغربي، وفي الممارسة، تحطّمت في جو احتفالي كميات ضخمة من السلع والأملاك، من دون هدف سوى الابتهاج المجاني المستفاد من الفعل. وقد استجاب باتاي، وبحماسٍ، لفكرة موس المفيدة أن ممارسة البوتلاتش تشير إلى مبدأ نفسي، اجتماعي واقتصادي في الحياة الإنسانية، مضاد لمبادئ المنفعة والمصلحة الذاتية العقلية المسيطرة في المجتمعات النامية. وفي مقالته في العام ١٩٣٣ المعنونة بـ: **فكرة الإنفاق** (*The Notion of Expenditure*) توسّع باتاي في شرح فكرة أن الدافع الأساسي في الحياة الإنسانية كلها هو نحو الإنفاق العظيم، وليس الحفظ الحكيم (Bataille, 1985, pp. 116-129). وهذه الفكرة تشرح افتتان باتاي، حتّى ذلك الزمان، بالمضحك، الغريب المتنافر، وبعديم الصورة، والواقع، بكلّ ما يصفه المجتمع الرسمي بأنّه تافه أو بلا قيمة، وظلّت تلك الفكرة المنظمة لأبحاث باتاي اللاحقة، في الفنّ، والأدب، والسياسة، والأثنولوجيا، والأركيولوجيا، والفلسفة، والثيولوجيا، والجنس، وعلم النفس والاقتصاد. وكان كتاب **تجربة داخلية** (*Interior Experience*) (trans. 1988, 1943) محاولة لتبيان قيمة صورة التحقير الذاتي التصوفي وأنه ليس مجرد انعطافة طريق نحو الفجوات الإيجابية للخلاص وللتنور. وفي كتابه: **الأدب والشرّ** (*Literature and Evil*) (1957b, trans. 1985) استكشف مبادئ الشدة اللاأخلاقية كما وجدها في أعمال إميلي برونتي (Emily Brontë)، ووليام بلايك (William Blake)، والمركيز دو ساد (Marquis de Sade)، وجين جينيت (Jean Genet). وفي كتابه **الشبق** (*Eroticism*) (1957a, trans. 1962)، جمع باتاي أدلة حول الرابطة الوثيقة بين الجنس والعنف والموت، وبخاصة في الممارسات التشويهية والتطرف الجسدي، وكان باتاي قد شرح هذه الرابطة في قصته الخرافية الجنسية غير العادية والتي عنوانها **قصة العين** (*The Story of the Eye*) (trans. 1979, 1928). وقد أعجبت رولان بارت كثيراً لجمعها ما بين الانحراف الجسدي والانحراف النصّي. ولعلّ البيان الأكثر طموحاً وشمولية لنظريات باتاي الاقتصادية، يمكن الوقوع عليه في كتاب **النصيب الملعون** (*The Accursed Share*) (1949، trans. 1988). وفيه ناقش باتاي قائلاً إن مبدأ الإنفاق هو الذي يحكم الاقتصاديات الفلكية- البيولوجية للكون الفيزيائي، ووجد أن الشمس التي اعتدنا اعتبارها مبدأ الحياة والزيادة، لا تزيد في حقيقتها عن كونها «تبذيراً لا يتوقف» للدمار الذاتي البطيء والعظيم (Bataille, 1988, p. 29).

كان تأثير باتاي عظيماً وبعيد المدى. فعلاقته الصعبة بالماركسية، على سبيل المثال، سبقت ظهور علاقة الكثيرين من المنظّرين الفرنسيين اللاحقين بها. ولفترة كان باتاي مأخوذاً بفكرة تمكّن الماركسية من إطلاق الطاقات الثورية، وطاقات التجاوز، على الرغم من أنه وبشكل متزايد كان منزعجاً من الجهاز البيروقراطي القمعي لماركسية الدولة في الاتحاد السوفياتي. وقد وفّر إخلاصه لفكرة سياسة التطرف الابتهاجي الغامر المتجاوز الأشكال المقيّدة لسياسة المؤسسات، سابقة قوية «للسياسة الجنسية» عند جان فرانسوا ليوتار (Jean Francois

(Lyotard) وجيل دولوز (Gilles Deleuze) وفيلكس غاتاري (Félix Guattari) في أواخر ستينيات القرن الماضي. وربما كان اهتمام باتاي بنيتشه مسؤولاً، بصورة جزئية، لنقل المركز المرموق لهذا الكاتب إلى الما بعد الحداثية الفرنسية، وبخاصة في أعمال ميشال فوكو (Michel Foucault). فقد انجذب فوكو إلى مبدأ التجاور الذي تمّ تنظيره في عمل باتاي، نعني، تجاوز الحدود التي اعتقد فوكو أنها تتعدى التقسيم الاصطلاحي بين ما هو عرفي ومتجاوز، وذلك بتأكيده على «اللامحدودية التي يقفز إليها عندما يفتح منطقة الوجوه هذه» (Foucault, 1997, p. 35).

بحث جان بودريار (Jean Baudrillard) أوائل سبعينيّات القرن الماضي، في طبيعة القيمة في المجتمع الاستهلاكي المعاصر، واعتمد بكثافة على كتابات بودريار الاقتصادية. كما أنَّ نقد باتاي لما اعتبره محافظة داخلية على النموذج الاقتصادي للنفس (Psyche) في التحليل النفسي الفرويدي، قد نقل، بطرق مختلفة عند إعادة قراءة فرويد التي قام بها محللون فرنسيون محدثون، مثل جاك لاكان (Jacques Lacan) وجوليا كريستيفا (Julia Kristeva)، وإن استكشاف كريستيفا لقوة ما هو «مذل» (Object) في الحياة الاجتماعية والنفسية اعتمد، وبصورة خاصة، على باتاي. وقد يكون الوقع على أعمال جاك دريدا هو الوقع الأهم الذي كان لباتاي على الفكر المعاصر. فمقالة دريدا التي كانت من باتاي والتي عنوانها **الكتابة والاختلاف** (*Writing and Difference*) فيها استكشاف للتحدي الذي قدّمه عمل باتاي لمقام العقل في التقليد الهيغلي. ففي العملية الديالكتيكية التي وصفها هيغل، يقابل العقل نقيضه أو نفيه، بغية أن يحصل استيعاب في الأخير، لذلك النفي صعوداً إلى معرفة أعلى وأوسع، غير أن عمل باتاي اقترح الطرق التي يمكن بها العقل أن يتغلب على صور الحلّ المطلق بمصطلح وظفه باتاي ليجمع ما هو اقتصادي وما هو فلسفي، وهو (dé-pense). ومثل هذا الإجراء يشترك كثيراً مع عملية التفكيك التي تابع دريدا عملية تطويرها في عمل لاحق.

قراءات:

Bataille, Georges 1928 (1979): *The Story of the Eye.*

-------- 1943 (1988): *Inner Experience.*

-------- 1949 (1988): *The Accursed Share.*

-------- 1957a (1962): *Eroticism: Death and Sensuality.*

-------- 1957b (1985): *Literature and Evil.*

--------- 1985: *Visions of Excess: Selected Writings* 1927-1939.

Derrida, Jacques 1978a: "An Hegelianism without reserve: from restricted to general economy in Georges Bataille".

Foucault, Michel 1977b: "Preface to transgression".

Hollier, Denis, ed. 1979: *Le college de sociologie: Textes de Georges Bataille et autres.*

Mauss, Marcel 1923 (1990): *The Gift: Form and Reason for Exchange in Archaic Societies.*

Richman, Michele 1982: *Reading Georges Bataille: Beyond the Gift.*

بودريار، جان (Baudrillard, Jean) (-1929)

تحوّل جان بودريار من عالم اجتماع مجتمع استهلاك إلى أبرز مفكري ما بعد الحداثة وأكثرهم تطرفاً. فالشرح الذي طوّره للثقافة المعاصرة الواسعة وللإعلام الواسع كان ذا مغزى بعيد ومتطرف، وله تأثير مهم في عدد من الفروع العلمية، خصوصاً الدراسات الثقافية وفيلم النقد الأدبي. وقد يصحّح القول، إن التوهج والغلوّ اللذين اتصفت بهما كتابة بودريار منذ ثمانينيّات القرن العشرين وبعدها، والتي هي جلبت له وبمقادير مشادية ذلك التملق وتلك الشهرة، أيضاً، دون تلقي عمله الانتباه الجدي والدائم الذي يستحقه.

بدأت حياة بودريار الكتابية، مثل حياة العديد من المنظرين الفرنسيين منذ ستينيات القرن العشرين من خلال مناقشة معقّدة للماركسية، وهي مناقشة تلقت دفعة من النشاط الذي تجلى في أحداث أيار/ مايو عام 1968 ونهايتها الخائبة. وتحدّد شكل نظرية بودريار الاجتماعية بمسار عدم انتسابه للماركسية. ففي سلسلة من الكتب التي ظهرت بين العامَيْن 1968 و1973، قام بودريار بمهمة تحرير التحليل الاجتماعي من الحتمية الضيقة التي تتصف بها الماركسية والتي اختزلت الثقافة لتكون نتيجة ثانوية للعوامل والعلاقات الاقتصادية ففي كتابه **نظام الأشياء** (*Le système des objects*) (1968) وكتاب **مجتمع الاستهلاك** (*La so ciété de consommation*) (1970)، أثبت أن المجتمع المنظّم بمبدأ الاستهلاك لا الإنتاج، لا تكفيه المقولات الاقتصادية مثل الطلب، والعرض، والتوزيع، والربح لتحليل طبيعة الأشياء والسلع ووظائفها. وأكد بودريار أن دورة السلع المادية في أنظمة القرن العشرين الاقتصادية المتطورة لا تفهم إلا كعملية رموز لغوية ومتنوعة.

كان أهم إسهام لبودريار في نظرية مجتمع الاستهلاك متمثلاً في تأكيده على عدم علاقة الاستهلاك بتلبية الحاجات، الواقعية والاصطناعية. وأفادت حجته بأن ثقافة الاستهلاك هي التي تخلق وتبقي مجموعة من الرموز اللغوية العالمية أو نظام تبادل بين السلع. فليست رغبة المستهلك في هذا الشيء أو ذاك العنصر، وإنّما في الدخول في نظام الاستهلاك ككل. ومثل ذلك الدخول هو وسيلة من وسائل السيطرة الاجتماعية، وهو امتداد منطقي وضروري لعقلنة وسائل الإنتاج.

في كتاب **من أجل نقد الاقتصاد السياسي للعلامة** (*For a Critique of the Political Economy of the Sign*) (1972) وكتاب **مرآة الإنتاج** (*The Mirror of Production*) (1973)، شنّ بودريار هجوماً كاسحاً على فكرة الإنتاج المركزية في السوسيولوجيا الماركسية. وركّز في هذين الكتابين على نظرية القيمة الماركسية، وخاصة، على التميز الأساسي الذي ترسمه بين القيم الاستعمالية التي قيل إنها مباشرة وحقيقية، ولا يمكن تكذيبها، والقيم التبادلية التي وجدت مع تأسيس السوق وهي اصطناعية، وغير حقيقية، واستغلالية. غير أن حجة بودريار بيّنت أن الحاجات، مهما كان نوعها، هي دائماً، نتاج بنى التبادل وهي، في الأخير، نتيجة مجموعة رموز الاستهلاك اللغوية. لذا، فإنّ فكرة القيمة الاستعمالية لا تقدّم أي وعد

سياسي بالتخلص من الظواهر الاصطناعية في السوق وانحرافاته، لأن القيمة الاستعمالية (Use-Value) تنتج كمشتق من مشتقات السوق أو كراسبٍ من رواسبه. «ليست للقيمة الاستعمالية استقلال ذاتي، فهي ليست إلا تابعاً للقيمة التبادلية وعذراً لها»، ذلك ما قاله بودريار (1981, p. 139).

ومع ذلك، وعلى الرغم من العداوة التي وجّهت إلى المبدأ المركزي للتحليل الماركسي للثقافة، فقد بدا بودريار، في هذه النقطة، محاولاً إحياء التحليل الماركسي وجعله أكثر جذريةً، وليس دفنه. هذه الكتب والكتاب الذي تلاها، وهو **التبادل الرمزي والموت** (*Symbolic Exchange and Death*) (1976 وترجم في 1993)، كلها تدلّ على العناء في محاولة الحفاظ على مثال أعلى وخطاب للنقد الاجتماعي في الوقت الذي تدمر فيه كلّ القيم والمبادئ التي يمكن أن تعطي مثل ذلك النقد حقّه.

وإذا لم تكن هناك إمكانية لتعريف الحاجات والقيم الإنسانية الصحيحة في ظلّ شروط السوق التي بدا أنها ألغت كلياً التمييز بين ما هو حقيقي وما هو اصطناعي، وإذا صحّ القول إن ذلك العلم هو نتاج النظام عينه الذي يقاومه، فالسؤال وقتها يكون: ما هو نوع النقد الممكن؟ وباسم أي شكل من أشكال التحرير يمكن تصوّره؟ وفي بعض المقالات التي تتناول المشاهد والأحداث الثورية التي حصلت في شهر أيار/ مايو، من العام 1968، والموجودة في كتابه **بغية نقد الاقتصاد السياسي الخاص بالعلامة** (*For a Critique of the Political Economy of the Sign*) بدا بودريار أنه لا يزال يلمح مبدأ مقاومة ما أو رفض ما لما دعاه كارهاً «مجموعة القوانين». غير أن النتيجة التي تحرّك ليصل إليها، وبشكل عنيد، في كتابه *L'échange symbolique et la mort* (1976)، وهي أن نظام تبادل الرموز المعمول به في المجتمع الاستهلاكي المعاصر هو شامل إلى الحدّ الذي لا يبقي مبدأ للمقاومة سوى مبدأ تدمير أو نفي كلّ قيمة أو منفعة مهما تكن.

والقيمة البديلة الوحيدة هي نفي القيمة ذاتها، بحيث لا يبقى في الأخير، بمعنى سياسي غير واعد، سوى تحدٍّ وحيد لسيطرة القيمة الرمزية، ألا وهو، الموت. في هذه الفترة من عمله اقترب بودريار من الموقف المتطرف السياسي والجمالي ذي الصلة بعمل جورج باتاي (George Bataille) الذي رفض، مثله، مبدأ القيمة.

انطلاقاً من هذه النقطة، بدأ بودريار في تطوير تحليل نظري للحاضر الذي ارتبط اسمه به بصورة واضحة، نعني تحليل نظام الصورة المزيفة. ويمكن قياس المسافة التي قطعها تحليل بودريار بدءاً من كتاباته في سبعينيّات القرن العشرين (1970) بالرأي المقدم في المقالة الأخيرة لكتابه **الصور والزيف** (*Simulacres et Simlation*) (1981) والتي عنوانها **الرمز الأخير للقيمة** (*The Last Tango of Value*). فيها قيل، إن مؤسسة الجامعة التي كانت لثلاث عشرة سنة خلت بمثابة مختبر للقيم الاجتماعية والسياسية، هي، الآن، «مكان للدخول اليائس في الصورة الفارغة للقيمة»، أي نسخة مطيعة لفراغ القيمة وتحويلها إلى لامبالاة، صارت حالة عامة للثقافة المعاصرة.

كانت أكثر كتابات بودريار تأثيراً، والتي تعود إلى ثمانينيّات القرن الماضي، هي مقالته الموسومة: «تقدّم الصور المزيفة على سواها»، في المجموعة ذاتها. فقد رأى فيها أن سيطرة العلامات والصور وأشكال التمثيل في العالم المعاصر بلغت درجة أزالت ما هو حقيقي، و«الحقيقة»، والمرجع والأسباب الموضوعية لم يعد لها وجود» (Baudrillard, 1988, p. 168, n. b.). هذه الترجمة لمقالة بودريار وضعت لها عنوان المجلد الذي استمدت منه، مما يولّد نوعاً من الاختلاط، والعنوان هو (Simulacra and Simulations).

فهو قد قدّم وصفاً موجزاً غير جدّي لكنه مفيد للمراحل التاريخية التي عبرها للوصول إلى تلك الحالة. ففي البداية كانت العلامة «انعكاساً لواقع أساسي». وفي المرحلة الثانية صارت العلامة «تخفّي الواقع الأساسي وتحرفه» (وقد تكون هذه مرحلة الأيديولوجيا والوعي الزائف المصطنع). وفي المرحلة الثالثة، صارت العلاقة «تخفّي غياب الواقع الأساسي» (Masks and Perverts a Basic Reality). أما في المرحلة الرابعة، وهي المرحلة التي بلغها العالم المعاصر، والتي لا أمل له أن يتقدم منها أو يتراجع، فإنَّ العلامة «لم تعد لها علاقة بأي واقع مهما يكن، فقد صارت صورة ذاتها الصافية» (Baudrillard, 1988, p. 170).

غالباً ما كان يساء فهم حجة بودريار. فقد اعترض بالقول، مثلاً، إن اختفاء الواقع ليس بحادث تاريخي. فإما أن يقال إن الواقع استمر في الوجود، وكل ما حصل هو إخفاؤه تحت مظهر كاذب، تحت طبقات من الصور التي لا يمكن اختراقها وفي مثل هذه الحالة، تكون مزاعم بودريار حول اختفائها مجرد كلام، أو أنه لم يوجد إطلاقاً، لذا، فإنَّ التطوّرات التي يصفها بودريار لا تعدو كونها مجرد المعرفة بأنَّ ما يحسب «واقعياً» يعتمد على الدوام على نشاطات تمثيلية. ومهما يكن من أمر، نقول، إن تلك الاعتراضات قامت على تضاد مطلق ومفترض بين ما هو واقعي وما هو خيالي، وهو التضاد الذي كان تفنيده هدفاً لتحليل بودريار.

وكان للتمييز المثير الذي أنشأه بودريار بين التزييف والمحاكاة دور مركزي في ذلك التحليل. فإذا حاكى إنسان مرضاً أو كان مخادعاً، فإنّه يصعب، لكن لا يستحيل، معرفة الخداع، لأن مثل تلك المحاكاة تحتفظ بالتمييز بين ما هو واقعي وما هو مزيف، كما هو، حتّى وهي تخفيه.

غير أنه، عندما يحصل تزييف لمرض، كما يحصل مثلاً، في أحوال هستيرية أو نفسية، فإنَّ بعض أعراض المرض «الفعلي» يمكن توليدها في شخص المحاكي الزائف. في مثل هذه الحالة يصبح منطق إما/ أو المتعلق بما هو واقعي وما هو مزيف وخادع مهدّداً. وهذه هي حالة العالم الحديث التي أكّدها بودريار. فليست المسألة مسألة صيرورة كلّ شيء خيالياً أو من دون نتائج واقعية، ذلك، لأن مسألة الصورة هي أنها واقعية وغير واقعية معاً (فالمرض المحاكي هو محاكٍ وليس خداعاً، لأنه ينتج، وفعلاً ينتج نتائج). لذا نقول، إن أساس حجة بودريار لم تنتهز، جوهرياً، بالحجج المماثلة لحجج كريستوفر نوريس (Christopher Norris) الذي صب ازدراءه على نبوءة

بودريار الجنونية التي وردت في مقالة في **جريدة الغارديان** (*The Guardian*) الصادرة في شهر شباط/ فبراير 1991 والتي قال فيها إن حرب الخليج لن تحدث، وتأكيده الهادئ في مقالة في الشهر التالي أنه على الرغم من جميع المظاهر الدموية، فإنّ حرب الخليج لم تنفع (Norris, 1993, Baudrillard, 1991).

فالقول، كما فعل بودريار، إنَّ حرب الخليج صُمِّمَت تصميماً كاملاً ونُفِّذت كمشهد إعلامي فلا يمكن القول بأنها حدثت كما كانت تحدث الحروب الأخرى، هذا القول لا يعني أن حرب الخليج كانت عملية اصطناعية بسيطة (فهذا معناه العودة إلى نموذج التفكير التمييزي بين ما هو واقعي وما هو مزيف والذي رأى بودريار أنه لم يعد كافياً وليس موجوداً).

إنّه يعني الرأي المفيد، أنها كانت محاكاة إلى درجة كانت فيها التكنولوجيا التي أعيد إنتاجها والتي مثّلت الحرب كمشهد وكانت، أيضاً حرباً واقعية (وقد تمثل ذلك، وبشكل غريب ومضحك في الصواريخ الموجّهة التي كانت تحمل آلات تصوير في مقدماتها المخروطية الشكل. فالحرب التي تتألف، وبمقدارٍ كبير من تمثيلها الخاص، ليست بالحرب الواقعية، بمعناها القديم، مهما كانت نتائجها البشرية مرّوعة).

وربما كان أكثر جزء معبِّر في تحليل بودريار لأثر تضاؤل الحس بالواقع في عصر الصورة المزيفة نلقاه في وصفه «صعود ما هو صدمة» (Escalation of the True) الذي حدث كنوع من تعويضٍ عن الإصابة بالرعب، و«تكاثر ميثولوجيا الأصل وعلامات الواقع، والحقيقة من الدرجة الثانية، والموضوعية، والصحة» (Baudrillard, 1988, p. 171). فتزايدت ارتفاعاً الرغبة في الاعتقاد بما هو طبيعي، وبدائي، و«واقعي» أو غير ذلك مما يتعدى الأشكال التكنولوجية الخاصة بإعادة الإنتاج المزيف، عبر الوعي بزوال مثل تلك الحقيقة التي لا يمكن تكذيبها. والمفارقة تمثل في أن تلك الرغبة ذاتها لا تعبّر عن نفسها إلا عبر أفعال محاكاة ذات حيوية أكبر مما كان في الماضي. فما هو مزيف يغذي الحلم بالحقيقة، والذي لا يظهر إلا «حقيقي مفرط» (Hyperreal) أو«حقيقي محاكٍ» (Simulated True).

لقد أنشأ بودريار وطوّر مجموعة مدهشة من المفردات والاستعارات، استمد معظمها من الخيال العلمي، بغية التعبير بطريقة مسرحية عن السحر القائم للمظاهر في العالم المعاصر. لقد شرح العالم بمفردات بيولوجية بقوله، إنّه تشغيل الرموز والنماذج، كما هو كلّ شكل متجسد عبارة تشغيلها للدنا (DNA) الذي يسبقه ويحدّده. وفي موضع آخر نراه يتكلم عن «تبعية» (Satellization) العالم، لكي ينقل الفكرة التي تفيد بأن العلم صار مشابهاً لنسخة كاملة، ودفع للدوران حول نفسه. وظهرت الاستعارات العسكرية أيضاً ما بدت الاستراتيجية العسكرية الحديثة شرحاً تمثيلياً كاملاً لمقدار كبير من بحثه فقال: إن عالم المظاهر وإعادة الإنتاج هو نوع من «ردع» (Deterrence) الواقع. وقد خصّص بودريار كتاباً بكامله لكي يحلّل أثر «الإغواء» (Seduction) الذي ادّعى أن العلامات والصور تمارسانه في العالم الحديث (1979).

وأن المضاعفة الفائقة السخونة لتلك الصور والوسائل في التحليلات البارعة والتي لا تتوقف وفرتها والتي تابع بودريار القيام بها في مناطق مختلفة من الفنّ والثقافة المعاصرَيْن، تبدو مثل سري لمبدأ المقاومة الذي يعلن تحليله بغير حماس أنه امرؤ مستحيل، كما لو أن النظرية والنقد ينفيان عن نفسيهما سلطة الكلام باسم الحقيقة، وقد استمرا في التأكيد على المبدأ الجمالي للقيمة في تجاوز الواقع أو تقويته.

قراءات:

Baudrillard, Jean 1968: *Le système des objets.*

-------- 1970: *La société de consommation.*

---------- 1972: (1981): *For a Critique of the Political Economy of the Sign.*

---------- 1973 (1975): *The Mirror of Production.*

--------- 1976 (1993): *Symbolic Exchange and Death.*

--------- 1979 (1990): *Seduction.*

--------- 1981 (1983): *Simulacra and Simulations.*

--------- 1988: *Selected Writings.*

--------- 1990 (1993): *The Tranparency of Evil: Essays on Extreme Phenomena.*

-------- 1991: *La guerre du Golfe n'a pas lieu.*

Kellner, Douglas 1989: *Jean Baudrillard: From Marxism to postmodernism and Beyond.*

Norris, Christopher 1992: *Uncritical Theory: Postmodernism, Intellectuals and the Gulf War.*

دو بوفوار، سيمون (Beauvoir, Simone de) (1908-1986)

هي فيلسوفة وروائية فرنسية. «كانت دو بوفوار فيلسوفة نسوية رائدة وأطلق عليها عدلاً بالمرأة المفكرة التي تعتبر رمزاً للقرن العشرين» (Moi, 1994, p. 1). تقوم سمعتها، الراسخة مبدئياً في كلّ مكان ما عدا فرنسا ربما، إلى حدّ بعيد بسبب أعمالها المتشعبة، لكونها كاتبة وناشطة اجتماعية. تشمل كتبها التي تزيد على الخمسة وعشرين مؤلَّفاً في الفلسفة منها: **بيروس وسينا** (*Pyrrhus et Cineas*) (1944) **أخلاقيات الغموض** (*The Ethics of Ambiguity*) (1947)، **الجنس الثاني** (*The Mandarins*) (1949)؛ كما تشمل روايات **أتت كي تقيم** (*Fiction: She Came to Stay*) (1943)، **المندرين** (*The Mandarins*) (موظف عظيم المكانة والتزمت في الصين القديمة) (1954)، **المرأة المُدَمَّرَةُ** (*The Woman Destroyed*) (1968)، ومذكرات شخصية، **مذكرات إبنة مطيعة** (*Memoirs: Memoirs of a Dutiful Daughter*) (1958)، **قوة العمر** (*The Prime of Live*) (1960)، **الظرف القاهر** (*Force of Circumstance*) (1963)، **كلّ شيء قيل وعمل** (*All Said and Done*) (1972).

ومع أنها لم تتمكن من دخول مدرسة المعلمين العليا التي لم تكن تعطي النساء حقّ الدخول النظامي إليها حتّى العام 1927، فقد درست دو بوفوار في البداية الرياضيات، والكلاسيكيات والأدب، واجتازت بعدها امتحان الأهلية للأستاذية الشهير في الفلسفة في السوربون في العام 1929. كانت تاسع امرأة تجتاز هذا الامتحان في الفلسفة،

وأصغر حاملة لهذه الشهادة في الفلسفة (بين الرجال أو النساء). يضاف إلى ذلك أنها حصلت على المرتبة الثانية في هذه الشهادة، في ذلك العام، حيث كان الأوّل هو جان بول سارتر الذي ارتبطت به طوال حياتها.

على الرغم من العقبات العديدة التي تعيّن عليها اجتيازها أو الالتفاف حولها كي تشتغل بالفلسفة وتصبح امرأة مفكرة، كانْ لا بدّ من انتظار عام 1946 كي تصدم بعواقب الفروق بين أن يولد الإنسان امرأةً أو يولد رجلاً، وكان ذلك خلال محادثة مع سارتر. دفعها إدراكها هذا (للفروق بين الجنسين في الفرص) إلى إعطاء اهتمام كلّيّ كي تتحقق من شرط المرأة بأوسع معانيه (Beauvoir, 1963, p. 103). وكان نتيجة هذا البحث وضع كتابها الأكثر تأثيراً بعنوان **الجنس الثاني** والذي ردّد صدى كلمات افتتاحية كتاب **العقد الاجتماعي** لروسو، في إعلانها عن ولادة المرأة الحرة.

كان كتاب **الجنس الثاني** الوحيد خلال الخمسينيّات الذي كتب من قبل امرأة ليعرض كلّ أشكال نفاق الأيديولوجية البطريركية (انظر عملها بعنوان: Moi, 1994, pp. 179-213 لبيان استقبال الكتاب من قبل القراء). إلا أنه، مع بدء ظهور الحلقات الأولى من كتاب **الجنس الثاني** (*The Second Sex*) في مجلة **الأزمنة الحديثة** في العام 1948–1949، شنّ أعضاء المؤسسة الفكرية الفرنسية، بمن فيهم ألبيرت كامو (Albert Camus) وفرانسوا موررياك (François Mauriac) سلسلة من التهجمات المهينة على كاتبته. فاستعادت دو بوفوار هستيرياً العديد من قرائها الفرنسيين الأوائل في عملها بعنوان **الظرف القاهر** (*Force of Circumstance*) حيث قيل عنها: «محبطة جنسياً، باردة، فحلة، امرأة شبقة، سحاقية، مدمنة إجهاض، لقد كتب كلّ ما يخطر بالبال، حتّى أم عازبة». «عرض عليَّ الناس أن يشفوني من برودتي، أو أن يشبعوا شبقي الذي لا يرتوي» (Beauvoir, 1963, p. 197) وعلى الرغم من الشجاعة الأدبية لكتابها، وإنجازه الفكري، ظلت دو بوفوار موضع تجاهل أو نبذ شديد من قبل بعض النسويات الفرنسيات البارزات مثل جوليا كريستيفا (Julia Kristeva)، لوس إيريغاراي (Luce Irigaray)، وهيلين سيكسو (Hélène Cixoux). يتمثل استثناء حديث مهم لهذه المعاملة في عمل ميشال لودوف (Michèle Le Doeuff) بعنوان **خيار هيبارخي** [فيلسوفة يونانية ساخرة من قبل الميلاد] (*Hipparchia's Choice*) حيث برهنت أهمية **الجنس الثاني** (*The Second Sex*) باعتباره عملاً نسوياً مادياً ونقداً فلسفياً، في آن معاً.

مايكل باين (Michael Payne)

قراءات:

Beauvoir, Simone de 1949 (1984): *The Second Sex.*

-------- 1963 (1987): *Force of Circumstance.*

Le Doeuff, Michèle 1989 (1991): *Hipparchia's Choice: An Essay Concerning Women, Philosophy, etc.*

Moi, Toril 1994: *Simone de Beauvoir: The Making of an Intellectual Woman.*

بيكر، هوارد سول (Becker, Howard Saul) (1928 -)

عالم اجتماع أميركي تدرب في مدرسة شيكاغو للتفاعلية الرمزية (Chicago School of Symbolic Interactionism). كان لعمل بيكر تأثير كبير الدلالة على **النظرية الثقافية** في مجالَيْن. كان بحثه الأولي على نوادي الجاز وموسيقييه، المنشور عام 1963 بعنوان **اللامنتمين** (*Outsiders*) (1963) ذا قيمة محورية في نظرية الانحراف في الستينيّات، وذا تأثير كبير في الدراسات البريطانية لكلّ من الثقافة الفرعية (Subculture)، والثقافة الشعبية (Popular Culture) (حيث كان بيكر أحد الجامعيين القلائل الذين درسوا الموسيقى الشعبية). ولقد برهن بيكر في عمله على عوالم الفنّ (Art Worlds) خلال السبعينيّات على القيمة المستدامة للمقاربة الاجتماعية للمسائل الجمالية، مثله في ذلك مثل بيار بورديو (Pierre Bourdieu).

سيمون فريث (Simon Frith)

قراءات:

Becker, Howard S. 1963: *Outsiders: Studies in the Sociology of Deviant.*

-------- 1982: *Art Worlds.*

بنيامين، والتر (Benjamin, Walter) (1892-1840)

فيلسوف وناقد أدبي ألماني. أقدم على الانتحار حينما كان يحاول العبور من فرنسا المحتلة إلى أسبانيا في طريقه إلى أميركا. ربما كان أهم منظِّر أوروبي لمفهوم الثقافة في القرن العشرين، وهو بالتأكيد أهم هؤلاء المنظّرين ممن تعايشوا مع التراث الماركسي. وتبرز في كتابات بنيامين مجموعة واسعة فائقة المدى من الاهتمامات التي غالباً ما كانت تمتزج فيها منهجيات تبدو للوهلة الأولى شاذة وغير متطابقة مع مواضيعها. وتتخطى هذه الكتابات حدود التخصصات الضيقة، عابرةً بقوة من تخصص إلى آخر، ومهتمة بما كانت في أيامها أحدث التقنيات الثقافية (التصوير الفوتوغرافي، السينما، المذياع) كما كانت تهتم بأشكال الثقافة البورجوازية التقليدية الكلاسيكية (المسرح، الشعر، الرواية) وبالفنون الأخرى الهامشية كتاباته (من مثل كتب الأطفال وألعابهم في القرن التاسع عشر) على حدّ سواء.

ترتبط كتابات بنيامين بالتوليفة النظرية للمنظورَيْن المادي واللاهوتي. وهكذا بينما يبدو عمله في بعض الاعتبارات كأنه مبشِّر بالتعددية النهمة للدراسات الثقافية التي أتت في ما بعد، فإنّه في اعتبارات أخرى، ينتمي إلى عالم آخر مختلف تماماً – عالم الماركسية العائدة لعشرينيات القرن العشرين مع تأملاتها الدقيقة في قضية الامتزاج غير القابل للفصل بين الحقيقة والتاريخ.

نجم عن هذا التنوع في المنظورات والاهتمامات نشوء عدد من المدارس المتنافسة في حقل تأويل أعمال بنيامين، حيث كان لكلّ منها «بنيامينها» المتميّز الخاص بها. وقد اندلعت بين هذه المدارس مناظرات ساخنة: فهناك بنيامين الناقد، وبنيامين الماركسي، وبنيامين الحداثي. وتتعقّد هذه النزاعات بين هذه المدارس بفعل حقيقة أن فكر بنيامين تطوّر خلال سلسلة من المراحل المتمايزة، التي تتسم بعلاقات شخصية وثيقة جمعت بنيامين مع مفكرين آخرين (على

وجه الخصوص شولم (Scholem) وأدورنو (Adorno) وبريخت (Brecht). كما أنَّ الأفكار المتنقلة من الفترات السابقة لم تكن لتُنْبَذَ بالكلية، بل كانت تُخضَع لعملية مستمرة لا تنتهي من إعادة التشكيل.

يكمن مفتاح الاستمرارية لهذه العملية في تمييز بنيامين بين التجربة اليومية المباشرة (Er-lebnis) وبين التجربة الأصيلة أو الفلسفية (Erfahrung). فالهدف العملي لكلّ أعمال بنيامين هو تحويل التجربة اليومية إلى تجربة للحقيقة: ناشداً ما هو مُبهج في داخل ما هو يومي، والعثور على «التاريخ» في داخل ما هو مجرّد تاريخي، في سبيل استرجاع طاقات الماضي المقموعة من أجل بناء مستقبل أفضل. وبالنظر إلى هذا الاستقطاب الذي يقارب الثنائية المانوية، لأشكال التجربة الإنسانية، يمكن مقارنة كتابات بنيامين بذلك العمل الفلسفي الكبير الآخر المنتمي إلى ثقافة الوايمار (Wei-mar)، كتاب هايدغر (Heidegger) **الوجود والزمن** (*Being and Time*) (1927)، بتمييزه المركزي بين الوجود «الأصيل» والوجود «غير الأصيل». إلا أن عمل بنيامين، على الرغم من هذا التوازي البنيوي، يقف على النقيض من عمل هايدغر في كلّ المناحي الأخرى تقريباً من كلا الوجهتين النظرية والسياسية. كان اهتمام بنيامين خلال عقد الثلاثينيات من القرن العشرين منصباً على المواضيع المترابطة للفن والحقيقة والتاريخ وهو يشكل رداً مباشراً على عمل هايدغر: وضع الفلسفة الماركسية الثورية في مواجهة فلسفة الزمن و«الوجود» المتعلّقة بالثورة المحافظة للفاشية الألمانية.

إن الطريقة الأفضل لرسم خريطة نقاط الاتصال والانقطاع في فكر بنيامين هي في تتبع التغيرات التي حصلت في مفهومه للحقيقة. وهذا يرسم لنا طريقاً يبدأ من جمالية رومانسية مبكرة ترتبط برفض منهجي للسياسة، وصولاً إلى مادية تاريخية مقوَّاة لاهوتياً، بالتضامن مع شيوعية يسارية، مروراً بالـ «التنور التجديفي» (Profane Illumina-tion) للـ «التجربة السوريالية» (Surrealist Experience) (Benjamin, 1929). وقد تطوّر فكر بنيامين تحت التأثير التراكمي لسلسلة من نماذج التجربة الثقافية – بروست (Proust) كافكا (Kafka)، بريخت (Brecht) (Benjamin, 1968) – التي كانت تُعدَّل باستمرار لتأمين البنود المطلوبة للإتيان بنظرية ماركسية حيال الحداثة. إلا أن السوريالية تبقى هي المفتاح للآمال العملية لكتابات بنيامين المتأخرة.

كان بنيامين ابناً لرجل أعمال ثري صنع ثروته من التعامل بالأعمال الفنية، وقد بدأ بنيامين مسيرته الفكرية في جامعة فرايبورغ (Freiburg) في السنوات التي سبقت حرب الـ 1914–1918 برفض مزدوج: الرفض الفكري للمذهب الكنتي المحدث (Neo-Kantianism) الذي كان سائداً في العالم الأكاديمي في تلك الأثناء، لمصلحة ميتافيزيقية باطنية قَيَمِيَّة، والرفض السياسي لقيم المجتمع الفيلهلمي/ الغليومي (Wil-helminian) (التي دعاها في ما بعد «الهاوية السحيقة التي تبتلع طبقتي»)، لمصلحة الراديكالية المتطرّفة الفوضوية لحركة «الطالب الحرّ» (Free Student). ويُذكر من أعماله في تلك المرحلة عمل مهم، وإن لم يلق حظاً كبيراً من الدراسة، بعنوان **ميتافيزيقا الشباب** (*Metaphysics of Youth*) (Ben-jamin, 1913). وفي الوقت ذاته، كرّس

بنيامين نفسه لنوع من الصهيونية الثقافية التي كانت تطمح إلى العالمية بقوة وعزم. وكانت الديانة اليهودية تُفهَم على أنها الممثل للقيم الروحية، وليس على أنها القاعدة لأي مشروع قومي محدَّد. وقد اشتملت كتاباته المبكرة على فلسفة باطنية للغة، تركَّزت على نظرية توراتية للتسمية، وعلى بحث في «المقدمات الروحانية» (Mystical Premis-es) لمفهوم النقد لدى الرومانسيين الأوائل، حيث يزعم بنيامين أن «نقطة الارتكاز الحقيقية في الرومانسية» هي فكرة المسيح المخلِّص المنتظر (Messianism).

في هذه المرحلة، كان مشروع بنيامين يهدف إلى توسيع مدى التجربة الفلسفية إلى ما لا نهاية له وإلى استيعاب هكذا تجربة بحسب نموذج تجربة العمل الفني. وكان النقد هو المفتاح لهكذا استيعاب حيثُ أنَّ النقد، بحسب بنيامين، هو الذي «يتمّم» العمل. وكانت أطروحة الدكتوراه التي كتبها بنيامين بعنوان مفهوم النقد الفني في الرومانسية الألمانية (The Concept of Art Criticism in German Romanticism) (1919)، ومنها تطوّرت مقالته عن «المطابقات الانتقائية» (Elective Affinities) لدى غوته (Goethe) (1923) التي أسهمت في دراسة نقد منهجي للرمز (Symbol) بوصفه البنية المعرفية للعمل الفني، حيث يماثل الحقيقة مع القصة الرمزية وغياب التعبير (وتتضح القوة الجدلية لهذه المقولة في سياق المدرسة التعبيرية). وفي هذه النقطة من تطوره، كان بنيامين يفهم الحقيقة على أنها نطاق أفكار شبه أفلاطوني، تمثلها الأعمال الفنية، إلا أنه لا يمكن استعادتها تجربةً إلا من خلال النقد الفلسفي للفن.

تصل هذه النظرية إلى شكلها النهائي في المقدمة الصعبة للأطروحة التي كتبها بنيامين للحصول على شهادة الـ «تأهيل»، الشهادة العليا المطلوبة للحصول على موقع ثابت في جامعة ألمانية، تحت عنوان **أصل مسرحية الحزن الألمانية** (*The of German Origin Trauerspiel*) (Benjamin, 1928a). (وتعني كلمة (Trauerspiel) «مسرحية الحزن». وهي نوع من أنواع الباروك[3] (Baroque) لم يحظ بالكثير من الدراسة، وكان بنيامين يميّز بينه وبين التراجيديا التقليدية). وقد أدى الاستقبال الذي لقيه هذا العمل الذي جرى سحبُه لتجنب الرفض الرسمي له من قبل جامعة فرانكفورت - أدى إلى البتر المفاجئ للمرحلة الأكاديمية من حياة بنيامين. ومنذ ذلك الوقت، كان بنيامين يتكسب من الكتابة الصحفية ويستمد محفزاته من السياسة، على الرغم من أنه لم يصبح قط عضواً في الحزب الشيوعي الألماني، مع أنه كان يتعاطف مع هذا الحزب.

عندما غادر بنيامين عالم الأكاديميا الدراسي نحو السياسة والصحافة، كان يهجر الطموحات الروحية الباطنية التي رافقت أعماله الأولى، مستبدلاً ذلك بالتأمل والتفكّر في الظروف التاريخية التي أدّت إلى فشلها، واتّخذت تأملاته شكل تنظير للحداثة بما هي تدمير للتقاليد. وهذا التنظير الذي تجسّد في

(3) مصطلح يتعلق في دلالته بأسلوب العمارة الأوروبية والموسيقى والفنّ للقرنين السابع عشر والثامن عشر الميلادي التي تلت التأنق المتميز بالتفاصيل المزخرفة. وتتمثل هذه الفترة بـ قصر فرساي وعمل برنيني (Berninin) في إيطاليا. وتشمل أيضاً الموسيقيون الكبيرون فيفالدي (Vivaldi) وباخ (Bach) وهاندل (Handel) وغيرهم من الفنانين الأوروبيين (المنسق).

الإطار المتطور لمقالات بنيامين النقدية، هو الذي يشكِّل إسهامه الأبقى في نظرية الثقافة. وقد استقى هذا التنظيرُ الإلهام من الطليعية الثقافية والسياسية لبرلين الغربية، إلا أنه كان يحوي أيضاً من ضمن موارده، عناصر من التقليد ذاته الذي كان يرفضه لعدم قابليته للتعافي: التقليد الروحاني للعقيدة اليهودية المؤمنة بمجيء المخلص المسيح، بحسب الصياغة التي أتى بها غريشوم شولم (Ger-shom Scholem)، صديق بنيامين من زمن ما قبل حرب الأعوام (1914-1918) وتمتاز أعمال بنيامين في فترة النضوج بأنها كانت تأملية مستديمة في العلاقات المتناقضة بين الحداثة والتقليد، وفي هذه التأملية، كانت هناك أشكال ثقافية متنوعة تُخْضَع للتأويل التاريخي من ضمن شروط فلسفة للتاريخ تتكئ على التقاليد الماركسية المسيحانية اليهودية على حدّ سواء. إلا أن هذا لا يعني أن بنيامين كان مفكراً انتقائياً على الإطلاق، بل كان بعيداً عن ذلك كلّ البعد. حتّى إنَّه، حين أدرك عمق ما كان يدعوه الأزمة في الفنون (Crisis in the Arts) بما هي عَرَضٌ لأزمة في شكل الزمن التاريخي (التقليد) ذاته، وهو الذي عليه الاعتماد في العمل الفني في وجوده الاجتماعي، رأى أن مسألة الحقيقة قد نقلها التاريخ من الفنّ إلى العملية التاريخية ذاتها. وهكذا يصبح التاريخي هو الكُلّ الذي يجب أن تنسب التجربة إليه إذا كان لها أن تصبح تجربة للحقيقة.

كان عند هذه النقطة قد عادت المواضيع الروحانية للمسيحانية اليهودية إلى الظهور في الصورة، بمعناها الخلاصي الكلي، حيث يكون الخلاص حدثاً من ضمن التاريخ، بل حدثاً متعلقاً بالتاريخ، ككل. وبعكس غائية المذهب الهيغلي (Hegelianism) المتعسفة، وبعكس النظرة الترتيبية الزمنية القانعة للرؤية التاريخانية في نظرة (المؤرخ الألماني) (Ranke) كليهما، كانت الفكرة المسيحانية اليهودية تقدّم لبنيامين بنيوية فكرية للتفكُّر في التاريخ بكليته، بينما يجري الإبقاء على فكرة انفتاح الماضي على العمل السياسي. وكان التوتر المتفجر في الأعمال المتأخرة، والذي تبدَّى بأوضح ما تبدّى في الأطروحة الشهيرة حول مفهوم التاريخ (On the Con-cept of History) (Benjamin, 1940)، كان هذا التوتر يتولد من جراء محاولة تقديم هكذا فِكْر على أنه متَّسق مع المادية التاريخية في ظلّ ظروف سياسية سريعة التدهور. وقد اتّخذ هذا المشروع شكل نقدٍ لمفهوم التقدّم.

هذا المنحى من عمل بنيامين - فلسفة للتاريخ طوباوية ومتشائمة بالتساوي - هو الذي كان له أكبر الأثر في مدرسة فرانكفورت[4]. وفي حالة بنيامين الخاصة، أدى ذلك إلى إعادة تعريف علم التاريخانية من كونه نوعاً من أنواع العلوم إلى شكل من أشكال التذكر، في مقابل الـ «النسيان» الذي يُرى أنه يتخلل الوعي التاريخي بالزمن الذي يميّز الحداثة.

كتاب **الشارع ذو الاتجاه الوحيد** (*One-Way Street*) (1928) الذي ينبثق فيه هذا المنظور الجديد للمرة الأولى بكلّ القوة والإثارة التي تحملها «الجِدَّة»، كان واحداً من الأعمال الكبيرة لطليعية الوايمار (Weimar)

(4) هي مجموعة من الباحثين المرتبطين بـ «معهد الأبحاث الاجتماعية» في فرانكفورت، كانت تقوم على تطبيق الماركسية في نظرية اجتماعية راديكالية متعددة التخصص (المترجم).

وهو يصرّح في أولى سلسلة مقطوعاته بأنّ «العمل الأدبي ذا المغزى لا يمكنه أن يظهر إلى الوجود إلا في تناوبٍ صارم بين الكتابة والفعل؛ وعليه أن يتعهد برعاية الأشكال غير الظاهرة التي تلائم أثره في المجتمعات الفاعلة بأفضل مما تلائمه البادرة المتظاهرة الكونية - في النشرات الإعلامية والكتيّبات والمقالات والملصقات الإعلانية. إلا أن الأمر، هو أن هذه اللغة الحثيثة تبدى مساويةً بفعالية للحظة التاريخية». ومن شأن إنتاج بنيامين منذ تلك اللحظة فصاعداً أن يكون مفككاً على نحو يشبه المقالة في طبيعته، ولم يكن ذلك بسبب الحاجة المالية فقط، بل أيضاً لكونه نابعاً من مبدأ جمالي وسياسي مشترك. وفي المجرى المتأتي من السوريالية، وهب بنيامين ما كان إرنست بلوخ (Ernst Bloch) يدعوه «الشعور بما هو هامشي» أثقل مزاعم التقليد الفلسفي. وفي خلال ذلك، أنتج بنيامين بعضاً من أقوى الكتابات النقدية في القرن. وكان النموذج الذي اتخذه لهكذا كتابة - التناوب بين الكتابة والفعل - هو الفيلم السينمائي.

وفي كتابه الضخم غير المكتمل عن باريس في القرن التاسع عشر، «مشروع القناطر» (Arcades Project)، كتب بنيامين يقول إنّ «كلّ مشاكل الفنّ المعاصر لا تجد صياغتها النهائية إلا في ما يتعلق بالفيلم» (Benjamin, 1972, V). وللوصول إلى فهم لهذه المقولة، يحتاج المرء إلى استيعابٍ وتقدير العمق الذي بلغه بنيامين في فهم كلّ أشكال التجربة الثقافية بخضوعها للتحوُّل على يد التكنولوجيا والنظرة السِلْعية التجارية (Benjamin, 1936). إن الثقافة في مجتمعات القرن العشرين الرأسمالية، وفي قابليتها الموروثة لـ «إعادة الإنتاج»، تمتاز عن كلّ الأشكال الفنية السابقة، وتشتمل على محتوى جماعي ما يمتلك القابلية للتقدّم. إلا أن هذا المحتوى، في الوقت ذاته، يظل أسيراً للميزة التميمية (الفيتيشية) للشكل السِلْعي التي تحجز تجربة العمل عن الوصول إلى فهم العمليات الاجتماعية الذي يجري إنتاجه واستقباله وبثه إلى الأجيال المقبلة من خلالها.

اتّخذ بنيامين من مسرح بريخت الملحمي نموذجاً للممارسة الفنية التي من شأنها أن تكافح هذا النزوع نحو الانغلاق الذاتي بجعلها كشفَ ظروف إنتاج العمل جزءاً من العمل ذاته. وفي هذا السياق، طوّر بنيامين فكرة المؤلّف بوصفه «منتجاً» متبعاً نموذج التحليل الماركسي لعملية الشغل (Benjamin, 1934). إلا أن بنيامين من جانب آخر، نأى بنفسه عن المنظرين الماركسيين الآخرين برفضه نبذهم الشكل السِلْعي الذي لم يروا فيه إلا ميداناً للوعي الواهم فحسب. وبدلاً من ذلك، حاول الوصول إلى «خلاصه الجدلي» شكلاً من أشكال الوعي التاريخي الذي ينشده من خلال طبيعته الفيتيشية، سبيلاً إلى شكلٍ (رمزي) جديد لتجربة التاريخ بما هو كلّ كامل متحقق. إن الضوء الذي تلقيه هذه التجربة، اللحظية أساساً، للتاريخ ككل - التي أطلق عليها بنيامين اسم (Jetz-tzeit) الذي يعني «زمن الآن» - يُنظر إليه على أنه يكشف الحاضر على أنه زمن غير متحقق، وهو بذلك يقدم نبضاً وزخماً باتجاه تحوُّله تحوّلاً جذرياً. وهكذا نجد التحررية الفوضوية التي ميَّزت فترة شباب بنيامين تعود للظهور مجدداً في النظرية التي أتى بها في زمن نضوجه في البنية المتفجرة لـ «الآن»

المسيحاني، مع أن هذا يبقى فقط في نطاق أشهر ما عُرف من كتاباته المتأخرة. (ولم يكن بنيامين ينوي نشر أطروحته «عن مفهوم التاريخ». وهو في الواقع صرَّح بأنَّه يتوقع أن يُساء فهمها).

في هذا المزج بين رفض نبذ الشكل السِلْعي بوصفه وعياً واهماً وبين الاهتمام بطبيعته بما هو تمثيل وموضوع للخيال، ينظر البعض إلى بنيامين على أنه كان السَّباق في موضوع الموقف التأكيدي الإيجابي نحو السلعية التي تميّز نظرة ما بعد الحداثة (Postmodernism). إلا أنه يبقى من المهم التمييز بين مفهوم بنيامين الماركسي لفن المَشاهد والأطياف المتحولة (القائم على تأويل عالم السلع على أنه عالم حُلمي)، في المبدأ، وبين الأفكار التي يطرحها بودريار (Baudrillard)، من مثل المحاكاة (Simu-lation) والواقعية المبالغ في تصويرها فنياً (Hyper Reality)، حيثُ إنَّ بنيامين ظلّ متمسكاً بتصوّر ميتافيزيقي ماورائي لموضوعية الحقيقة. والحقّ أن عمله برمته يدور حول هذا التصوّر. وفي هذا المجال، يبقى من الأفضل النظر إليه على أنه ماركسي من المدرسة الباروكية (Baroque) أو حتّى القوطية (Gothic) (Cohen, 1993) من النظر إليه على أنه من نوع الطليعة الأدبية في عصر ما بعد الحداثة.

انظر أيضاً Art; Marxism.

قراءات:

Benjamin, Walter 1968: *Illuminations.*

----- 1977: *Understanding Brecht.*

------ 1979: *One-Way Street and Other Writings.*

Buck-Morss, Susan 1989: *Dialectics of Seeing: Walter Benjamin and the Arcades Project.*

Lunn, Eugene 1982: *Marxism and Modernism: An Historical Study of Lukacs, Brecht, Benjamin and Adorno.*

McCole, John 1993: *Walter Benjamin and the Antonomies of Tradition.*

Scholem, Gershom 1975 (1982): *Walter Benjamin: The Story of a Friendship.*

Smith, Gary, ed. 1988: *On Walter Benjamin: Critical Essays and Reflections.*

----- ed. 1989: *Walter Benjamin: Philosophy, Aesthetics, History.*

Witte, Bernd 1985 (1991): *Walter Benjamin: An Intellectual Biography.*

Wolin, Richard 1982: *Walter Benjamin: An Aesthetic of Redemption.*

بنفينيست، إميل (Benveniste, Emile) (1976-1902)

لغوي فرنسي. اشتهر أكثر ما اشتهر بطريقته الإبداعية في المزج بين الألسنية التاريخية والنظرة البنيوية ما أدى إلى توسيع مدى الألسنية لتصبح جزءاً من النظرية الثقافية. وأشهر أعماله هي: **مشكلات الألسنية العامة** (*Problems of General Lin-*

(*guistics* (1966) واللغة الهندية – الأوروبية والمجتمع *(Indo-European Language and Society)* (1969). ومن أبعد مقولاته تأثيراً تلك المتعلّقة بمخالفته للمبدأ الذي جاء به فرديناند دو سوسور (Ferdinand de Saussure) والقائل باعتباطية طبيعة الإشارة اللغوية. وبتركيز بنفينيست معظم اهتمامه على المتكلم للغة، كان يقاوم النزعة التي نجدها في الألسنية للتعامل مع اللغة على أنها مجرد نظام شكلي. وفي هذا المجال، كان لعمله تأثير ملحوظ على جوليا كريستيفا (Julia Kristeva) في دراستها للسيمياء (Se-miotics) وفي الجهود التي بذلتها لرَدْم الهوة بين الألسنية والتحليل النفسي.

قراءات:

Benveniste, Emile 1966 (1971): *Problems of General Luiguistics.*

------ 1969 (1973): *Indo- European Language and Society.*

Kristeva, Julia 1974a (1984): *Revo-lution in Poetics Language.*

بيرنشتاين، ليونارد-(Bernstein, Leon-ard) (1990-1918)

ليونارد بيرنشتاين (1918-1990) موسيقيّ وُلد في مدينة لورانس (Lawrence) في ولاية ماساشوستس (Massachusetts) في الولايات المتحدة الأميركية. كان أحد أوائل الموسيقيين المولودين في الولايات المتحدة أحرز تقديراً وشهرة دوليّيْن خصوصاً عبر قيادته الموسيقية. وفي سنّ الأربعين كان أصغر قائد موسيقي استأجرته الأوركسترا الفيلهارمونية النيويوركية (New York Philharmonic Orchestra) وخلال حياته كان قائد موسيقى الضيف في أوركسترات عالمية كبرى وسجل المئات من الأداءات الموسيقية، لا سيما مع أوركسترا فيينا، وفيلها الأوركسترا الفيلهارمونية النيويوركية.

شملت مواهبه ومحاولاته الخلاقة مجالات أخرى منها تأليف موسيقى سيمفونية، وموسيقى برودواي (Broadway)، وموسيقى الباليه، والأغاني، وموسيقى للأفلام وللمسرح.

كانت محاولاته طليعية في التربية الموسيقية حيث نجد الكثير من عمله في التلفزيون ذا تأثير وشعبية كبيرين أبرزها برامجه الشاملة (Omnibus) وحفلات الصغار (Young People's Concert). فتأثيره في الآخرين كان واسعاً، وعمله الخالد كمؤلّف وقائد موسيقي يمتد ليشمل عزف البيانو وبحاثة.

يمكن الوقوع على تأملات بيرنشتاين الفلسفية والثقافية في محاضرات عديدة، ومقالات، ومراسلات، ودراسات موسيقية نقدية (وبعضها موجود في الكتب الشعبية، مثل: **بهجة الموسيقى** *(The Joy of Mu-sic)* (1959) **والأنواع اللامتناهية للموسيقي** (1966) *(The Infinite Variety of Music)*، **واكتشافات** *(Findings)* (1982)، والبعض الآخر الذي يشمل العديد من محاضراته العامة ونصوصه التلفزيونية وتقديماته هو الآن قيد النشر وسيكون متاحاً).

إن النصّ الرئيسي الذي يوحّد عمل بيرنشتاين ويحدّد مركزه هو محاضراته في جامعة هارفارد في عام 1973، ومحاضرات تشارلز إليوت (Charles Eliot) نورتون

التي عنوانها: السؤال الذي لم تحصل إجابة عليه (The Unanswered Question) (المنشورة في عام 1976). ففيها نقع على محاولة مباشرة وثابتة لفهم تنوّع المسائل والموضوعات التي عمّلت حياة بيرنشتاين، بكلّ صورها، بما في ذلك، طبيعة الموسيقى وتوق الإنسان الشديد إلى الشمولية، ومسألة النفي، وتحدي نظرات ثيودور أدورنو (The-odor Adorno) الموسيقية، وإدخال البحث العلمي البيني المشترك (Interdisciplin-ary) في الجامعات الشعبية والمثقفة، وقيمة الاستكشاف الشخصي والتعبير عن الذات.

خلف كلّ ما قام به بيرنشتاين على مستوى البحث، نقع على تكريسه للبحث البيني والتعبير عنه. فعندما كان يتحدث عن أيام تلمذته في جامعة هارفارد، وخاصة دراساته الفلسفية كان بيرنشتاين يقول: «كان الشيء الأساسي الذي استوعبه من البروفيسور برال (Prall) (أستاذه في الفلسفة) من جامعة هارفارد عموماً، هو الإحساس بالقيمة البينيّة (A Sense of Interdisciplin-ary Value) – أي أن أفضل طريقة «لمعرفة» شيء هي في سياق فرعٍ علمي آخر». وهذا الاهتمام الإبستيمولوجي، المتمثل في معرفة شيء بواسطة سياق شيء آخر، هو الذي كان المرشد للكثير من عمل بيرنشتاين والذي وفر له منهج العمل. فعلى سبيل المثال، كان في محاولاته فهم الموسيقى يضعها إلى جانب فروع علمية واهتمامات مثل اللسانيات تشومسكي (Chomsky)، والشعر (Eliot)، والفيزياء (قوانين الصوت)، والأفكار الأنثروبولوجية المتعلّقة بالأصول روسو (Rousseau)، شوبنهاور (Schopenhauer)، والفلسفة الوجودية (Existentialism). وكان السبب وراء هذا المنهج مثلاً في الاعتقاد المفيد أنه لن يؤدي فقط إلى الحصول على نظرة أفضل، لا عن طبيعة الموسيقى أو أي فرع علمي يبحث بالمنهج نفسه فحسب، بل أيضاً لأهميته في التوصل إلى فهم أفضل للذات، وللكائن الإنساني الذي يخلق ويعيش مثل ذلك الوجود المنظّم. لذا، فإنّ البحث البيني عند بيرنشتاين، هو تعبير عن الذات وعن الوجود الذي نشترك به جميعنا، إنّه بحث في ذلك الوجود (غير الخاص) الذي نشترك به مع الآخرين.

هذا التعبير عن الوجود المشترك يعكس محاولات بيرنشتاين عرض توق الإنسان الشديد (وتوقه الخاص) إلى أساس كلي شامل لوجودنا. فالمحاولات البينيّة لفهم الموسيقى هي مثل توضيح المحاولات الرامية لإيجاد الأساس الكلي الشامل لأي بحث ودوافعه، وما الموسيقى إلا مثل تعبيري عن الوجود الإنساني المشترك. ورأى بيرنشتاين أن السعي وراء مشاعرنا الشخصية وتعابيرنا، نعني، التعابير الاعترافية العميقة عن تلك المشاعر، تكشف عن وجودنا المشترك، وعن رابطتنا مع الآخرين، والحقّ إن هذا الزعم يتطلب قراءة معمّقة وكليّة للسؤال الذي لم تحصل إجابة عليه ليمكن إعطاؤه ما يستحق من التقدير. على أيّة حال، هناك سبيل آخر للتعرف إلى نظرة بيرنشاتين هذه. فقد كانت مسألة كيف نتكلم مع الآخرين عن هذه الأشياء التي درسناها وبحثناها بعمق الشغل الشاغل والمستمر لبيرنشتاين. فلطالما طرحت محاضرات نورتون السؤال وكرّرته، وهو: «كيف لي أنْ أجعل نفسي مفهوماً؟». وكانت لهذا الهمّ أهمية كبيرة عندما كان بيرنشاتين يفكر بكيفية الكلام مع

«العاديين»، والمستمعين من الجمهور غير المثقف، حول الموسيقى. فلم يكن يحتمل «الجلبة التقديرية للموسيقى» كما كان يدعوها أحياناً، لكنه كان على وعي جيد بأنَّ نقاشاً اختصاصياً مقيّداً سيكون بارداً ولم ينل سوى اهتمام القلّة. لذا، فإن السؤال هو: كيف يمكن للإنسان أن يكلّم الآخرين (عن ذلك أو عن أي شيء آخر)؟ وقد اعتقد بيرنشتاين أنه لا يقدر على ذلك إلا بالبحث في نفسه، أي: برفع الغطاء عن مقوّمات الذات الموسيقية وخصائصها، أو عن التأليف الموسيقي، وهي التي كانت تثيره، وتتكلم معه شخصياً. فالبحث في الذات يعطينا شيئاً نقوله، لأننا نجد في نفوسنا رابطاً مشتركاً مع الآخرين. وبعدئذٍ، يكون التعبير عن تلك المشاعر والاكتشافات المكشوفة، بعونٍ من المناهج والأمثلة البينيّة، باللغة الاعتيادية المألوفة، أي، في اللغة اليومية التي نشترك بها جميعنا. ومن المهم بمكان، عن بيرنشتاين، أن تسمح لنا الأبحاث في الذات أن نطرح الأسئلة العادية جداً: «ألا تشعر مثلما أشعر؟ «ألا تجد في نفسك التجارب ذاتها التي أجدها في نفسي؟» (وقد تكرّر طرح مثل هذه الأسئلة في كتابات بيرنشتاين). فمحاولاتنا ذات المعنى الرامية للتواصل مع الآخرين يجب أن تصدر عن ملاحقة معنيّة لمعرفتنا الذاتية المعبّر عنها على شكل الاعتراف الشخصي والمشاعر الشخصية. (هذا التكريس للبحث في نفسه والتعبير عن نفسه هو الذي مكّن محاولة بيرنشتاين للتواصل مع الآخرين ويحقق ذلك النجاح، سواء كانت حفلات الصغار الموسيقية، أو أداءات ماهلر (Mahler)، أو كانت أبحاث النفي والموت في محاضرات نورتون). ففي ملاحقته نفسه وجد بيرنشاتين الآخرين كما وجد رابطة المشترك مع الآخر.

وجد بيرنشتاين أن مسألة طبيعة الموسيقى ترتبط ارتباطاً وثيقاً مع مسألة طبيعة القرن العشرين. فكلاهما يواجهان أزمات وجود حتّى إنّه عندما تدرسان، يكشف الضوء عن أزمة الذات التي لا مهرب منها. فعندما يبحث إينشتاين في أزمة القرن العشرين الموسيقية في محاضرات نورتون، نجد أن أحد الخصوم المركزيين له هو تيودور أدورنو (Theodor Adorno)، خصوصاً كتاب **فلسفة الموسيقى الحديثة** (*The Philosophy of Modern Music*) (1948). ومن المفيد قراءة بحث بيرنشتاين في تلك المحاضرات كما تطمح إلى أن تقرأ أطروحة مضادة لنصّ أدورنو. فهناك مواضيع متشابهة كثيرة عند الإثنين، مثل: الكلاسيكية الجديدة، والموسيقى حول الموسيقى، وأصول النغمية، الذاتية والموضوعية، والإخلاص والموثوقية. غير أنه، في حين رأى أدورنو الأزمة متمثّلة في تأليفات سكونبرغ (Schoenberg) وسترافنسكي (Stravinsky) وبمفردات صارمة على أنها اختيار بين الخير والشرّ، وبين التقدّم والركود، رأى بيرنشتاين أن سترافنسكي وسكونبرغ، كليهما، كانا يبحثان عن ذات الشيء، لكن بطرق مختلفة. فقد كان لهما دافع مشترك، ألا وهو: القوة التعبيرية الزائدة. واعتقد بيرنشتاين أن الصعوبات التي عبّرت عنها موسيقى القرن العشرين هي معقّدة أكثر مما رأى أدورنو، وإن أدورنو أساء قراءة سترافنسكي. فالتهكم، والمزاج، وعدم وجود جهات محددّة، كلّ هذه الأشكال الأدبية لم تلحظها مقاربة أدورنو الجازمة.

في محاضراته، محاضرات نورتون، حاول بيرنشتاين أن يجابه بإخلاص، ومن دون جزمٍ، وبطرق بينيّة عريضة، السلبيات

والتهديدات من قبل المذهب العدمي الذي جابهه على مدى حياته في ذلك القرن (قرن الموت، كما يدعوه). فالثقة الذاتية التي ظهرت في بداية القرن العشرن تمزقت شذراً، وتبعتها أزمة الذات على بيرنشتاين أن يفهم أزمة الذات تلك عبر أسئلة طرحها حول طبيعة الموسيقى التي وصفها فرعاً علمياً يواجه أزمة وبحثاً شبيهين. فكلاهما، في نهاية المطاف، يواجهان حقيقة الموت. ومع ذلك، وحتّى في مواجهة ذلك النفي الكبير للوجود ما يزال البشر يخلقون ويصارعون للتعبير عن أنفسهم. وقد رأى بيرنشتاين أنّ التعبير الموسيقي يكشف عن الرغبة الإنسانية في التأكيد على الحياة والإبداع الإنسانيَّيْن في مواجهة العدمية والموت. وسأل بيرنشتاين: أي تعبير إيجابي عن وجودنا المشترك يمكن أن يوجد أكثر من ذلك الدافع؟ العاطفة المتطرفة والتأكيد الوجودي هما اللذان شاعا في أعمال وكتابات بيرنشاتين، والنزر القليل منها افتقر إليهما. ومهما يكن من أمر نقول، إنه، من دون فهم للعمل البحثي والمناهج اللذين أحاطا بتلك الخصائص، سنخسر الكثير من العمق الحقيقي وقيمته كمعلم، ومؤلّف موسيقي، وقائد أوكسترا.

قراءات:

Bernstein, Leonard 1976: *The Unanswered Question.*

Burton, Humphrey 1994: *Leonard Bernstein.*

Ewen, David 1960*: Leonard Bernstein.*

Gradenwitz, Peter 1987: *Leonard Bernstein: The Infinite Variety of Musician.*

Ledbetter, Steven, ed. 1988: *Sennets and Tukets: A Bernstein Celebration.*

Museum of Broadcasting, 1985: *Leonard Bernstein: The Television Works.*

ريتشارد فيليمنغ (Richard Feleming)

دراسات الكتاب المقدس (Biblical Studies)

إن أحد أهم التطوّرات في دراسات **الكتاب المقدس** خلال السنوات العشرين الماضية وأكثرها إثارة للجدل كان تأثير نظرية الأدب والنظرية النقدية في فهم نصوص **الكتاب المقدس**، والظروف المحيطة بكتابته، وتاريخ تأويله. وقد جرى استخدام النقد الأسطوري والنظرية النسوية وعلم السيمياء والبنيوية والتفكيكية والنقد القائم على استجابة القارئ كلها، جرى استخدامها في قراءة نصوص إفرادية، كما في محاولة فهم النصّ العبراني المقدّس والعهد الجديد، والعهدَيْن القديم والجديد بكلّيتهما. وعلى الرغم من إظهار ستيفن د. مور (Stephen D. Moore) أنّ «النقد الأدبي لطالما كان أحد عناصر نقد **الكتاب المقدس** منذ بدايته تقريباً» (1989, p. xv)، فإن العبارة الاستنكارية **الكتاب المقدس** بما هو أدب» استُعملت غالباً على نحو دفاعي في مواجهة بحوث **الكتاب المقدس** المعتمدة على نظريات النقد الأدبي وممارساته الفعلية. وكان ذلك، جزئياً فقط، نتيجة للمواجهة بين علماء الأدب العلمانيين من جهة وبين اليهود والمسيحيين الممارسين لعقائدهم من جهة ثانية. كما كان أيضاً نتيجة للصراع النظريّ الدائر بين نقاد الأدب الشكلانيَّيْن المصمِّمَيْن على إيجاد الوحدة الجمالية في كلّ نصّ يبحثونه وبين علماء

النصوص الذين كانت فرضياتهم التوثيقية تقودهم إلى النظر إلى الكتاب المقدس على أنه مجموعة فسيفسائية من النصوص التي كُتبت في أزمنة مختلفة وجرى تنقيحها فيما بعد لتصبح كلاً واحداً، على الرغم من أن هذا الكُلّ لم يصبح موحَّداً تماماً وبقيت فيه آثار خطوط الفصل بين الوحدات المختلفة) انظر (Gros Louis, 1982, pp. 13-34. وقد وضع ماثيو أرنولد (Matthew Arnold) الشروط والبنود لهذه المناظرة في كتابه **الله والكتاب المقدس** (*God the Bible*)، بقوله: «إن لغة **الكتاب المقدس** ليست لغة علمية، بل أدبية. بمعنى، أنها لغة الشعر والعاطفة، لغة تقريبيّة تلقى، إذا جاز القول، على أشياء معينة كبيرة يستشرفها العقل الإنساني وينشدها، ويلقيها رجال يكون الكثيرون منهم عُرضةً للوهم والخطأ» (1978, p. 228).

وبينما يُقر نورثروب فراي (Northrop Frye) علناً بتأثره بفيكو (Vico)، بدلاً من الاعتراف بالأثر الأعمق الذي كان لأرنولد عليه، نجده بدأ سلسلة أولية من الخرائط لأرض **الكتاب المقدس** الأدبية، تمتد عبر سبع مراحل من الوحي تصل العهد القديم (أو **الكتاب المقدس** العبرية) **بالعهد الجديد.** (كما كان فراي مضطراً للعمل تحت ظلّ إدانة ت. س. إليوت (T. S. Eliot) للدراسة الأدبية للتوراة في مقالته «الدين والأدب» حيث يقول إليوت: «إن حقيقة أن رجال الأدب الآن يناقشون **الكتاب المقدس** بوصفها «من الأدب» ربما كانت إيذاناً بنهاية أثرها «الأدبي»» (Eliot, 1960, p. 344). ويقدم فراي، في كُتُب مثل **تشريح النقد** (*Anatomy of Criticism*) (1975) و**الخلق وإعادة الخلق** (*Creation and Recreation*) (1980) **والقانون الأكبر الكتاب المقدس والأدب** (*The Great Code: The Bible and Literature*) (1982)، يقدم أشمل دراسة أدبية نظرية للتوراة نُشرت حتّى الآن. إن دراسته التبولوجية للتصنيفات الرمزية (Typology) داخل كلٍّ من العهد القديم والعهد الجديد وفي ما بينهما هي المفتاح لنظرة فراي إلى **الكتاب المقدس** وإلى القواعد الفنية لتاريخانيته. إن القراءة التبولوجية ترى أن قصةً سابقة (Typos) تجد المتم لها - والمكمل لمعناها - في قصة تالية (Antitypos). فقصة قابيل وهابيل تكمّلها قصة يعقوب وعيسى، وقصة موسى تكمّلها قصة عيسى، وقصة عيسى تكمّلها قصة بولس. ومن الاستتباعات الحتمية للقراءة التبولوجية، الاستيلاء ثقافياً على السابق من قبل اللاحق (سواء كان ذلك في نصّ من النصوص أو في التاريخ). وهكذا يكون بالإمكان قراءة العهد الجديد تبولوجياً على أنه النموذج المقابل النهائي للعهد القديم، وقراءة التراث اليهودي على أنه تمهيد للمسيحية ليس إلا.

وفي كتاب **القواعد الفنية لسرد الكتاب** المقدس (*The Poetics of Biblical Narrative*) (1985) لا يتنازل ماير ستيرنبرغ (Meir Sternberg) ليذكر اسم فراي (وربما نتيجةً لتصنيفات فراي) ولو في سياق مجادلاته العديدة مع النقاد الأدبيين الآخرين **للكتاب المقدس**. ويستخدم كتاب ستيرنبرغ الطموح، والذي كان المجلد الأوّل في سلسلة إنديانا الأدبية **للكتاب المقدس**، يستخدم النقد الأدبي الحديث للإضاءة على سطح سرد **الكتاب المقدس** وأعماقه، بينما يقلّب أيضاً النصوص المقدسة على النقد الأدبي في محاولة لتصحيح ممارسات المنظرين

الأدبيين وتكبيرها. ويعتقد ستيرنبرغ بأنّ نقاد الأدب، فيما هم يسهمون بشكل ملحوظ في دراسة **الكتاب المقدس**، فأنّهم أيضاً سيتعلمون من **الكتاب المقدس** دروساً مفيدة في تقنيات السرد وطرق تأويله. وهكذا فإن **الكتاب المقدس** يولِّد علم السرد (Narratology) الخاص بها.

إن النقاد، برأي ستيرنبرغ، لديهم أرجحية على سائر دارسي **الكتاب المقدس**، في طرح أسئلة أساسية حيال البنية الوظيفية للسرد وفي التفحُّص المتأني للتعامل بين الراوي والجمهور، وهو التعامل الذي ينتج الآثار الاستراتيجية **للكتاب المقدس**. وهكذا يتعيّن إكمال مناهج «النقد الجديد» (New Criticism) بنظرية التواصل (أو علم بلاغة السرد القصصي) وبالنقد القائم على استجابة القارئ (Reader-Response Criticism) لإنتاج منهجية تقارب أن تكون مناسبة لدراسة **الكتاب المقدس**.

إن اقتراح قواعد شعرية لسرد الكتاب المقدس يعني الزعم أنّ سرد **الكتاب المقدس** هو عمل ينتمي لمجال الأدب. ليس مجرد عمل فني؛ ليس عملاً يتسم بميزة جمالية معينة؛ ليس عملاً يلجأ إلى ما يُسمى بالأساليب الأدبية؛ ليس عملاً قد يختار المفسِّر (أو يرفض) أن ينظر فيه من وجهة أدبية... بل عملاً أدبياً. (Sternberg, 1985, p. 2) إن دارسي **الكتاب المقدس** الذين يجهلون تعقيدات النقد الأدبي الحديث يشيرون على نحو مضلل إلى «المقاربة الأدبية»، وكأن الدراسات الأدبية هي كلٌّ موحّد. ويحاجج ستيرنبرغ، بدلاً من ذلك، بأنّ دراسة **الكتاب المقدس** من قبل أولئك الذين ينظرون إليها على أنها عمل أدبي ستولِّد بالضرورة قواعد فنية جديدة للأدب برمته ما يؤدي إلى توسيع دراسات **الكتاب المقدس** والدراسات الأدبية على حدّ سواء في الوقت ذاته. وفي هذا المجال، تتطابق مقولته مع مقولة فراي.

جوهر مقولة ستيرنبرغ يكمن في أن الأبعاد العقدية والتاريخية والجمالية **للكتاب المقدس** تستجلب استجابة حركية من أولئك الذين يشتغلون بعناية مع النصّ، استجابة تصبح فيها القراءة فعلاً دراميًا حركياً. إن «الجانب العقدي» **للنصّ المقدس** من منظوره، يكمن في الاحتفاء بربوبية الله وسلطانه على الخلق، وهو يتخذ شكل «نقل الأرض من الوجود إلى علم المعرفة» (p. 46). وإن الرابط الحاسم بين شكل السرد المعتمد على الراوي كليّ المعرفة والمحتوى العقدي يكمن في أنه في خلال **الكتاب المقدس** بكليتها يظهر علمُ الله الشامل في مقابل خلفية محدودية الإنسان. إن مثل هذا التضاد بين ما هو إلهي وما هو إنساني يثير توقاً إلى رؤية تاريخية تمتلك ما يكفي من القوة لوضع حقائق التجربة الإنسانية المحدودة في إطارها ضمن سياق بانورامي شامل متماسك يمكنه أن يجعل الماضي حاضراً بشكل استرجاعي في الوعي الإنساني. وفي الوقت ذاته الذي تستثير فيه الأبعاد العقدية **للكتاب المقدس** مشاعر تفضيل جمالي للسرد القائم على المعرفة الكلية للراوي تتسق مع النظرة إلى سلطان الله، فإن أبعادها التاريخية تقدّم بالتفاصيل الواقعية للنقائص الشديدة المراس للكائنات الإنسانية. وفي النهاية، فإن تجربة قراءة **الكتاب المقدس** تُظهر «التأويل بما هو محنة تمثّل وتميز الورطة الإنسانية» (p. 46)

في المحدودية التي تستطيل باتجاه الألوهية اللامتناهية المطلقة ما يفضي بالقارئ إلى فهم جديد أو متجدد للإبداع الإلهي والإبداع الإنساني.

إن نقد ستيرنبرغ **للكتاب المقدس**، والذي كُتب في جزء كبير منه باللغة العبرية، وصل إلى انتباه معظم القراء الغربيين من خلال الاقتباسات المستفيضة التي نقلها روبرت ألتر (Robert Alter) في كتاب **فن سرد الكتاب المقدس** (*The Art of Biblical Narrative*) (1981). إن المقطوعة المركَّبة التالية من المقتبسات التي قدّمها ألتر تشير إلى التشابه في الممارسات النقدية بينه وبين ستيرنبرغ:

من المهم الانتقال من تحليل البُنى الشكلية إلى فهم أعمق للقيم، للرؤية الأخلاقية المتجسدة في نوع معين من أنواع السرد.... المعنى، وربما للمرة الأولى في الأدب السردي، كان يُنظر إليه على أنه عملية، تتطلب مراجعة مستمرة - بالمعنى العادي وبالمعنى الاشتقاقي للكلمة، بمعنى الرؤية من جديد - تعليق مستمر لمَلَكة الحُكْم، عملية وزْن للاحتمالات المتعددة، التأمل في الفجوات الموجودة في المعلومات المقدمة... إن الجانب اللاهوتي المتضمن في **الكتاب المقدس** العبرية يُملي واقعية أخلاقية ونفسية مركَّبة في سرد **الكتاب المقدس** حيثُ أنَّ غايات الله تكون دائماً مشتبكة في التاريخ، متّكئة على أفعال الأفراد من رجال ونساء في مسعاهم المستمر للتحقق الذاتي... [إن في **الكتاب المقدس**] مزجاً كاملاً للفن الأدبي بالرؤية اللاهوتية أو الأخلاقية أو التاريخية- الفلسفية، حيث يعتمد التصوّر الأكمل للأخير على الفهم الأكمل للأسبق (Alter, 1981, pp. x, 12, 19).

ولا يزال كتاب ألتر الدليل الأفضل باللغة الإنجليزية إلى الاستراتيجيات السردية في **الكتاب المقدس** بالعبرية.

وفي مجلد تالٍ، **فن شعر الكتاب المقدس** (*The Art of Biblical Poetry*) (1985)، يقدم ألتر دليلاً بمثل هذه الشمولية للمنظومات الشكلية في شعر **الكتاب المقدس**. وفي الفصول الثلاثة الأولى من هذا الكتاب، يستكشف الأنظمة الرئيسيّة للتوازي الدلالي في شعر **الكتاب المقدس** التي، بعكس الجوانب الصوتية والنحوية، لا تضمحل مع الترجمة. وهو يمضي قُدُماً إلى أبعد من ذلك، عندما يتبنى مقترح بربارة هيرنستاين سميث (Barbara Herrnstein Smith) القائل إنَّ الشعر يمتاز عن النثر بالقراء الذين يرون «أن سلسلة متصلة من الأصوات الشفهية تمتلك إيقاعاً مستديماً، مركّباً تركيباً شكلياً وفقاً لمبدأ فاعل مستمر في الترتيب». ويمضي ألتر قدماً ليُظهر أن ما يميز شعر **الكتاب المقدس** عن النثر الذي يحيط به هو «مبدأ التوازي الذي يجري الالتزام به بدقة» (Alter, 1985, p. 6). ويعتمد شعر **الكتاب المقدس** على التوازي بين جزأين (أو أحياناً ثلاثة) من البيت الشعري، تُسمَّى جزيئات نظمية (Versets). ويمكن إيجاز رواية ألتر لهذه التقنية بسهولة بتطبيقها على الأبيات الافتتاحية لخمسة من المزامير التي تمّ اختيارها عشوائياً تقريباً.

المزمور 46: الله ملجأ لنا وقوة/

عوناً في الضيّقات وُجد شديداً.

المزمور 47: يا جميع الأمم صفقوا بالأيادي/

اهتفوا لله بصوت الابتهاج.

المزمور 49: اسمعوا هذا يا جميع الشعوب: /

اصغوا يا جميع سكان الدنيا.

المزمور 50: إله الآلهة الرب تكلّم. /

ودعا الأرض من مشرق الشمس إلى مغربها.

المزمور 51: إرحمني يا الله حسب رحمتك/

حسب كثرة رأفتك أمح معاصيّ.

هناك أساساً ثلاثة أنواع من التوازي في شعر **الكتاب المقدس**: التوازي في المعنى (المزموران 46 و49)؛ والتوازي في النبرات بين الشطور (المزمور 47)؛ والتوازي النحوي - «ترتيب الكلمات في كلا الشطرين يعكس الآخر، حيث تحتل كلّ كلمة الموقع النحوي ذاته للكلمة التي تقابلها» (p. 7) - ما ينتج تركيبة تصالبية في البيت الشعري غالباً (المزمور 51). ويشير ألتر إلى أن البحوث الحديثة أهملت الملاحظة المهمة التي أدلى بها ج. ج. هيردر (J. G. Herder) أواخر القرن الثامن عشر بأنَّ التوازي في **الكتاب المقدس** نادراً ما يُستعمل للترادف المعنوي؛ بل إن «العنصرين [المتوازيين] يقوّيان ويشددان ويدعمان أحدهما الآخر» (p. 11). وتوضح الأمثلة المستقاة من المزامير كيف يتم التوصل إلى هذه التأثيرات المكثّفة: باندفاعة نحو التكثيف والتشديد، حيث نجد المعنى «وكم هو أكثر من ذلك» مضمراً في الشطر الثاني (المزمور 49)؛ بالتركيز، في تحرّك من العام نحو الخاص (المزمور 49)؛ بالتكثيف اللغوي، في تحرّك من الأسلوب الاعتيادي إلى الأسلوب الأدبي (المزمور 51)؛ بتحرّك نحو السردية من الاستعارة البلاغية إلى السرد القصصي (المزمور 50)؛ وبتحرّك نحو الحدّ الأقصى، أو المبالغة (المزمور 47). ومع أن ألتر لا يتناول هذه النقطة بالتصريح والتفصيل، إلا أنه يقول ضمناً إنَّ اتكال الشعر العبراني في **الكتاب المقدس** على التوازي قد أسهم إلى حدّ كبير في الانتقال الثقافي للتوراة في عملية الترجمة.

نجد في كتاب جيرالد هاموند (Gerald Hammond) **صُنْع الكتاب المقدس باللغة الإنجليزية** (*The Making of the English Bible*) (1983) دراسةً تفصيليةً لتطور **الكتاب المقدس في اللغة الإنجليزية** خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر، والذي وصل إلى ذروته مع ظهور «النسخة المعتمدة (أو نسخة الملك جيمس)» (*The Authorized Version*) (or *King James*) في العام 1611. ومن خلال المقارنة المتأنية لقراءات عصر النهضة والقراءات الحديثة مع النصوص العبرانية والإغريقية، يخلُص هاموند إلى الاستنتاج بأنَّ ممارسات المترجمين الأوائل وإنجازاتهم تَفْضُل بمعظم الطرق مناهج العلماء المترجمين المتأخرين في نقل **الكتاب المقدس** إلى اللغة الإنجليزية:

إن ترجمة المعنى مع تجاهل الطريقة التي تمّ بها التعبير عن هذا المعنى ليست بالترجمة إطلاقاً بل هي مجرد استبدال - هي عملية قتل للنصّ الأصلي بدلاً من إعادة خلقه. إن المسألة هي جزئياً مسألة تدني الطاقة الإبداعية للمترجمين المُحْدَثين؛ فهم في المعتاد مجرد علماء ومفسّرين تدفعهم غرائزهم إلى استبدال نقاط الغموض الخطيرة في الشعر بالمعاني المحدَّدة الآمنة في النثر. وهم لا يرون أن حياة أي نصّ مكتوب تكمن في الكلمات وفي الترتيب النحوي. فبينما كان مترجم **الكتاب المقدس** يرى أن شطر مهمته يكمن في إعادة تشكيل اللغة الإنجليزية بحيث تتمكن من التكيف لتلائم المصطلح العبري، فإن المترجم المعاصر لا يريد أن يثقل كأهل اللغة المستهدفة في الترجمة (Hammond, 1983, p. 2).

ويُطري هاموند بأسمى ما لديه من ثناء على ترجمات وليام تِندال (William Tyndale)، التي تمكنت، على الرغم من الظروف المعاكسة السائدة آنئذ من الوصول إلى البساطة والمرونة والحِرفية المدهشة، ممزوجةً بـ: «قدرة طيبة على الاستجرار من المنابع العاطفية للنصّ الأصلي» (p. 43). إن «**الكتاب المقدس** الإنجليزي الجديد» على الرغم مما لدى مترجميها من أفضليات أكاديمية على تندال، تشكل النقيض للنسخة المعتمدة وهي «في الواقع، نقضت توراة [إنجليزية] استغرق صنعها تسعين عاماً، والتي سيطرت على مخيلات قرائها ومشاعرهم على امتداد ثلاثمئة وخمسين عاماً» (p. 13). وبإمكان المرء أن يضيف أن نفوساً كثيرة أزهقت، بما فيها نفس تندال، قرابين لـ «النسخة المعتمدة».

وعلى النقيض من المثال السلبي لـ **الكتاب المقدس** الإنجليزي الجديد، «فإن ملامح عدة في ترجمات عصر النهضة - وخاصة في «النسخة المعتمدة» - تبرز بوضوح. فقد سعى المترجمون الأوائل للحفاظ على بعض الملامح الأجنبية الغريبة في النصّ الأصلي بدلاً من الترجمة الجامدة كلمةً مقابل كلمة ومصطلحاً مقابل مصطلح. فقد احتفوا بالاختلاف في النصّ الأصلي وأدمجوه في ترجماتهم. ووفقاً لذلك، كانت الترجمات المُنْجَزة في عصر النهضة تعيد تشكيل المصطلح الإنجليزي لتكيفه مع الأصل العبري، فحافظت على مناحي الغموض الشعرية بدلاً من إعادة كتابتها نثراً، وحافظت على نسق الكلمات في النصّ الأصلي وغالباً ما كانت تنقل المصطلحات حرفياً، بدلاً من التفتيش عما يقابلها من المصطلحات الإنجليزية الملائمة؛ وهي احتفظت بشكل متّسق نسبياً بالكلمة الإنجليزية مقابل العبرية، بما يتيح إجراء مقارنات مهمة بين المقاطع في أجزاء مختلفة من **الكتاب المقدس**؛ وهي أدركت أن الترجمة التي تلتزم الحرفية بأكثر ما يمكن هي غالباً الترجمة الأقوى (كما في التركيبة «آكلين من خبز الأتعاب» (To Eat the Bread of Sorrows) اسم + «الـ:» + اسم)؛ كما كانت تتكل على مهارات الخيال والتأويل لدى القراء (انظر المدخل دراسات عصر النهضة (Renaissance Studies)).

وقد عمل تندال في ترجمته **للعهد القديم**، انطلاقاً من النصّ الماسوري[5]

(5) النصّ الماسوري هو النصّ العبراني التقليدي للتوراة اليهودية الذي جُمع ودُقق وحُرِّر على يد علماء تلموديين ما بين القرنين السادس والعاشر للميلاد (المترجم).

(Masoretic)، الذي طبع للمرة الأولى في العام 1488. وبعكس المترجمين المحدثين المدركين للتغييرات والتنقيحات في النصّ العبري، كان تندال يرى في النصّ الأصلي مصدراً غير قابل للتحوير. وبسبب نظرته هذه، كان تندال مهتماً بإنجاز الترجمة التامة، دون حذف شيء أو إضافة أي شيء إلى النصّ الأصلي كما كان يراه، مع الاهتمام في الوقت ذاته بنقل بعض الفروق الأسلوبية الدقيقة في الأصل العبري. ومن أهم هذه الملامح الأسلوبية نقصان التنوع في ترتيب الكلمات، الناجم عن الاستعمال الغالب لـ «الواو» (أداة عطف في اللغة العبرانية للكتاب المقدس) التي تنتج جُملاً تحوي عبارات نسقية معطوفة بعضها على بعض (متساوية في الأهمية والتركيب) وليس جملاً تحوي عبارات اتّباعية (يعتمد بعضها على البعض الآخر في المعنى والتركيب). وتوجِد هذه الممارسة تأثيراً يوحي بالتطور السردي المحايد (على الرغم من طريقة السرد المعتمد على الراوي الكلي المعرفة) حيث تبدو الأحداث وهي تتكشف للقارئ ببساطة. ويرتبط هذا الأسلوب النسقي في المعتاد بالطرق البسيطة غير المعقّدة والسلسة الانسيابية التي يعتمدها الأطفال في سرد القصص، حيث يجري اختزال علاقات السببية والتوالي بين العبارات ودمجُها لتعبر بدلاً عن ذلك عن التزامن في الأحداث. إن الالتزام بهذا الملمح في العبرانية للكتاب المقدس بأمانة ودقة يقف على النقيض من الأسلوب التأويلي والممارسات المعقّدة التي اعتمدها نثراً كلٌّ من إيراسموس (Eras-mus) ومور (More) وليلي (Lyly) وسيدني (Sidney). (وعلى الرغم من أن هاموند لم يعالج هذه النقطة بالتفصيل، فإن الأسلوب النثري النسقي يقوي أيضاً ممارسة التوازي الشعري في الكتاب المقدس).

وبما أن لغة العهد القديم العبرانية هي لغة تصريفية (Inflected) إلى حدّ كبير، فهي تستعمل الضمائر المنفصلة للتوكيد: «هي، حتّى هي نفسها قالت، إنّه أخي». وهذا التكرار لأجل التوكيد هو ملمح يميز ترجمة تندال، على الرغم من أنه يقيم توازناً بين التنوع الأسلوبي والتكرار. فعلى سبيل المثال، نجد النصّ العبراني يقرن الفعل بأقرب الأسماء المشتقة منه إليه: «ضرب الرب فرعون... ضربات عظيمة» ...God Plagued Pharaoh) (With Great Plagues. وفي تصوير هذه التفصيلات الأسلوبية يبدي تندال أعظم خصائصه تميُّزاً، والتي يصفها هاموند بأنها «إقرانه اللغة الإنجليزية البسيطة المباشرة إلى الاعتناء بالمعنى الأساسي للنصّ الأصلي» (p. 38). وكان تندال مصيباً على وجه العموم في نظرته بأنَّ اللغة الإنجليزية أكثر ملائمةً من اللاتينية لترجمة النصّ العبراني. أضف إلى ذلك أن ترجمته تحل الإشكالات الناجمة عن الفروق الكبرى بين ملمحين نحويَّيْن في اللغتين الإنجليزية والعبرانية: ففي العبرانية، يسبق الفعلُ الاسمَ في المعتاد (... قال موسى...(and Said Moses) ويتأخر النعت عن الاسم (مدناً عظيمةً ومحصنةً إلى السماء Cities Great and Walled up to) (Heaven. وقد اتبع المترجمون في أواخر القرن السادس عشر خطى تندال في تعديل التركيب النحوي الإنجليزي المعتاد للحفاظ على نسق الكلمات في العبرانية. ويظهر هذا التوازن بين الحرفية والمرونة، كما يلاحظ هاموند، أيضاً في انسيابية أسلوب تندال السردي. إن ممارسة تقطيع النصّ إلى آيات

بدأت مع توراة جنيف. وعلى الرغم من نفعية هذه الممارسة في الاقتباس والإشارة، فإن تندال يبدو أنه كان يفكر في ما يجاوز الآيات المقطَّعة إلى مقاطع أطول أكثر انسيابية (وهذا ملمح يندر وجوده في نسخ **الكتاب المقدس** الحديثة). وللتمثيل على هذه النقطة، يقدم هاموند النموذج المعبِّر لترجمة تندال لسفر العدد 14: 25-22، حيث يبين الله السبب في أن بني إسرائيل لن يروا أرض الميعاد. وبينما تقطِّع «النسخة المعتمدة» السرد إلى جمل توازي وحدات الآيات، نجد تندال يحوّل ثلاث آيات ونصفاً إلى جملة مضبوطة تحوي ما يزيد على مائة كلمة، بينما هو يحافظ على النَسَق الكلي للأصل العبري.

إن جميع الرجال الذين رأوا مجدي وآياتي التي عملتها في مصر وفي البرية وجربوني الآن عشر مرات ولم يسمعوا لقولي لن يروا الأرض التي حلفتُ لأبائهم. وجميع الذين أهانوني لا يرونها: وأما عبدي كالب فمن أجل أنه كانت معه روح أخرى وقد اتبعني تماماً أدخله إلى الأرض التي ذهب إليها وزرعه يرثها، وإذ العمالقة والكنعانيون ساكنون في الوادي. فمثل هذه القدرة على إيصال سرد **الكتاب المقدس** في الترجمة، كما يلاحظ هاموند، كان لها أثر إيجابي عظيم في تطوّر النثر الإنجليزي، مع أنه سرعان ما بدأ بالتراجع أولاً أمام «النسخة المعتمدة» ثمّ النسخات التالية. وبسبب سَجْن تندال وإعدامه، أكمل ما يلز كوفرديل (Miles Coverdale) **الكتاب المقدس** الإصلاحية» باللغة الإنجليزية؛ وبسبب جهل كوفرديل للغتين العبرانية والإغريقية، كان مضطراً إلى الاعتماد على ذائقته الجمالية في الانتقاء من بين الترجمات المختلفة. وكان تندال قد أكمل الأسفار الخمسة الأولى في العهد القديم، وسفر يونان (يونس) والأسفار التاريخية في **العهد القديم** والعهد الجديد تاركاً معظم الأسفار الشعرية بدون ترجمة. وكانت هذه الأسفار، وخاصة المزامير، هي ميراث كوفرديل الأعظم. كان استيعاب كوفرديل لجوهر الشعر العبراني حَدْسياً، ولكنه كان دقيقاً بشكل ملحوظ، بالنظر إلى جهله بعلوم العبرية. وتتطور ترجماته باتجاه نقل التركيب المتوازي للشعر العبراني، بما في ذلك التفاصيل الدقيقة من مثل النسق الكلي المتصالب. وكانت توراة كوفرديل التي طُبعت في 1535 أول توراة باللغة الإنجليزية تطبع كاملةً. وفي التنقيحات التي قام بها في 1539، كان لكوفرديل سبيل إلى النسخ التي طبعت في البر الرئيس للقارة الأوروبية والتي كانت تتسم بمقدار أكبر من الروح العلمية ما مكنه من جعل ترتيب الكلمات في الجمل أقرب إلى العبرانية ومن جعل اختياره للكلمات أكثر دقة من ذي قبل. وعلى الرغم من ظهور نُسخ أخرى للتوراة بعد ظهور طبعتي كوفرديل، فإن ترجمات تندال وكوفرديل وتوراة جنيف كان لها الأثر الأكبر في «النسخة المعتمدة».

الإنجاز الأكبر لكتاب هاموند يكمن في أنه يروي قصة تطوّر **الكتاب المقدس** الإنجليزية من الداخل إلى الخارج، حيث يقارن الكلمات والتركيب النحوي لعدة نسخ بالنصّ الأصلي في محاولة لإظهار ما هو **الكتاب المقدس** ولإظهار السبب في غنى ميراث تندال. إلا أن هاموند، في كلّ اهتمامه بالتفاصيل، يتيح بحكمة للنسخ التي يخضعها للتحليل أن تقدّم حجتها الخفية الدقيقة في مواجهة الدعاوي المعاصرة

للحَرْفية والأصولية المتعاكسة بقوة مع علوم **الكتاب المقدس** الحديثة. ويتساءل مترجمو «النسخة المعتمدة» في مقدمتهم بأسلوب الاستفهام الإنكاري: «فهل أصبح ملكوت الله كلماتٍ ومقاطع؟» وكأنهم يتنبؤون بمجيء النزعة المحافظة **الكتاب المقدس** في القرن العشرين. وبالاعتماد على أفضل العلوم الكلاسيكية المتاحة في ذلك العصر، وباستلهام الإخلاص للنصَّيْن العبري والإغريقي، وبالحفاظ على احترام منجزات الملهمين ممن سبق، تمكّن مترجمو نسخة العام 1611 من الوصول إلى أفضل ما يمكن للجنة إنجازه على الإطلاق. وقد أرست «النسخة المعتمدة»، بإبقائها على التركيب المتوازي والنسقي، وبمعالجتها للحالة المصدرية، وبتوليدها لنحو سردي متتابع، وباستخدامها للمعادل الإنجليزي للشكل التركيبي، أرست أسلوباً توراتياً إنجليزياً كان له أقوى الأثر في النثر الإنجليزي حتّى العصور الحديثة.

وفي محاولة لاسترجاع تقاطع سرد **الكتاب المقدس** مع عمليات تفسيره، قام عدد من العلماء مؤخراً بأبحاث حول التقنية التأويلية التي تدمج التفسير في عملية إعادة سرد القصة التي شرعت في شرحها. ويمكن لنا الحصول على صورة تقريبية خشنة للتقليد المدراشي البحثي اليهودي يناقش فيه بعض الحاخامات الآية الرابعة من المزمور الثاني: «الساكن في السموات يضحك». ويطلق الحاخام إسحق، بملاحظته الكئيبة بأنَّ الله لا يضحك إلا في ذلك اليوم ذي الأحداث الفظيعة الموصوف في ذلك المزمور، يطلق مناقشة يدخل فيها الحاخام يهوذا بروايته حول كيف يمضي الله كلّ يوم من أيامه:

يتألف اليوم من اثنتي عشرة ساعة: في خلال الساعات الثلاث الأولى يشغل القدوس، تبارك اسمه، نفسه بالكتاب المقدس؛ وفي خلال الساعات الثلاث الثانية يجلس للحكم على العالم كلّه، وعندما يرى أن العالم بلغ من الذنوب والآثام حداً يستحق معه التدمير، ينقل ذاته من كرسي العدالة إلى كرسي الرحمة؛ وفي خلال الربع الثالث، يقوم بإطعام العالم كلّه من الجاموس ذي القرون إلى نسل الحيوانات والطيور المؤذية؛ وفي خلال الربع الرابع يلهو مع الليفياثان (Leviathan) (Abodah Zarah, p. 36).

وأخيراً يختم الحاخام نحمان بن إسحق (Nahman b. Isaac) المناقشة بالإشارة إلى أن الله يلهو مع مخلوقاته ولا يضحك عليهم إلا في ذلك اليوم المذكور في المزمور.

هذا المقطع بطريقته الخاصة يشير إلى الكثير من المواضيع التي يبحث فيها كتاب **المدراش والأدب** (*Midrash and Literature*) الذي أعده وحرره جيفري هارتمان (Geoffrey Hartman) وسانفورد بوديك (Sanford Budick) (1986). فالرب قارئ مدقّق حتّى لنصِّه الخاص وهو يعطي الأولوية الأولى لتفحُّصه والتمعُّن فيه كلّ يوم. وهناك هزلٌ ومرح في نشاطاته، كما في قراءة الحاخامات للمزمور. ومن ثَمَّ، وفيما هم يفسرون المزمور، ينتجون نوعاً من الخطاب هو جوهر تقليد المدارس من حيثُ إنَّ تفسيرهم لنصّ سابق يصبح متجسداً في سرد من ضمن نصّ جديد، وهم بهذا يميزون المدارس عن علم تصنيف رموز **الكتاب المقدس**. وبحسب صياغة دايفد ستيرن

(David Stern) للقضية فإن «المدراش... يلامس الأدب ليس عند النقطة التي يصبح فيها الأدب تفسيراً بل عند المكان الذي يمكن تسميته بالمفصل المقابل لذلك، حيث يتحول التفسير إلى أدب ويصبح مالكاً للغته وصوته الخاصين» (Hartman and Budick, 1986, p. 105). وفي هذا المجلد، كما في الكتب التالية: **أصل السرية وتكوينها** (*The Genesis of Secrecy*) (1979) ، **وفن الإخبار** (*The Art of Telling*) (1983)، وفي إسهاماته في كتاب **الدليل الأدبي للتوراة** (*The Literary Guide to The Bible*) (Alter and Kermode, 1987)، يطرح فرانك كيرمود (Frank Kermode) واحداً من أكثر الأسئلة تعقيداً في ما يخص **الكتاب المقدس** هل يمكننا أن نقول ما نشاء عن نصٍ ما، أم أنّ هناك ضوابط مؤسسية تحكم عملية التفسير والتأويل؟ ويطرح هذا السؤال تناقضاً بين مدراش (التأويل القائم على البحث والدراسة والتدقيق) وبين «بيشات» (المعنى الحرفي البسيط الواضح لنصّ **الكتاب المقدس**). ويحاجج كيرمود (Kermode)، باستلهام قصيدة والاس ستيفنز (Wallace Stevens) رجل الثلج (*The Snow Man*)، بأنَّ التناقض قد يكون غير ذي بال، وبأن التوق إلى المعنى البسيط الواضح لا يمكن إشباعه أبداً، وبأن «المعنى البسيط يعتمد... على النشاط التخيُّلي للمفسرين» (Hartman and Budick, p. 191). وأخيراً، فإن ما يفرض الحدود على حرية المفسر ليس هو النصّ بل المؤسسة التي ينتمي إليها. وفي هذا المجال، كان المفسرون المسيحيون يتمتعون بمقدار أقل من الحرية في التأويل من المفسرين اليهود، وذلك لأن الكنيسة «ببعض السبل كانت بالنسبة للعهد الجديد ما كان العهد الجديد بالنسبة للعهد القديم» (p. 187). ويحاجج كيرمود بأنّه حتّى في عصرنا الحاضر، يصرّ علم التفسير البروتستانتي على ضرورة استيعاب التراث بصفته مشكِّلاً للأفق الذي يتعين علينا أن ننشد منه مواجهةً من نوع ما مع النصوص القديمة (188). (في مقالة «طرق جديدة مع قصص **الكتاب المقدس**» (Kermode, 1990, pp. 29-48). يقدم كيرمود أفضل تقرير موجز متوفر عن علوم **الكتاب المقدس** المنطلقة من النقد الأدبي والنظرية السردية).

من بين النقاد التابعين للمدرسة النسوية الذين شرعوا في تحدي المكابح المؤسسية التقليدية الموضوعة على التفسير، تلك المكابح التي يرون فيها أساساً تجسيداً للتوجّه الأبوي (البطريركي) من بين هؤلاء النقاد كان ميك بالـ (Mieke Bal) في كتاب **الحب القاتل: قراءة أدبية نسوية لقصص الحب في الكتاب المقدس** (*Lethal Love: Feminist Literary Reading of Biblical Love Stories*) (1987) وأليسيا أوستريكر (Alicia Ostriker) في كتاب **المراجعة النسوية والكتاب المقدس** (*Feminist Revision of the Bible*) (1993) من بين الأكثر استفزازاً. وتصوغ أوستريكر رؤيتها للتحدي القائم في وجه التفسير التقليدي بإيجاز وبلاغة: «إن قصة **الكتاب المقدس** عن التوحيد والميثاق، باستعمال لغة السياسة، هي نموذج للّفلفة وإخفاء الحقائق... فعندما نرفع الغطاء نجد قصة أخرى تماماً، قصة تُروى وتُكرر على نحو هاجسي تدور حول القوة الأنثوية المحسوسة» (p. 30). وهناك نصّ مهمل يبين كيف أن القوة الأنثوية غالباً ما تتعرض للمحو عند قراءة **الكتاب المقدس**، وهذا

النصّ في الإصحاح 8 في سفر الأمثال، حيث نجد حكمة أنثوية صريحة تعلن أنها كانت مع الرب عند بدء الخليقة، وأنها كانت موجودة حتّى قبل أن يوجد العالم، وأن أولئك الذين يتجاهلون (أو يمقتون) حكمتها لا يحبون إلا الموت. وكما يلاحظ ستيرنبرغ، فإن **الكتاب المقدس** هنا بالطبع، يطرح التحدي الخاص بها في وجه التأويلات التي أتت في ما بعد. إن الإصحاح 8 في سفر الأمثال هو حوار ذاتي (مونولوغ) ذاتي الاكتفاء في فصل كامل، ينتظر أي قارئ أو قارئة يجدون طريقاً لهم من خلال النصوص المتعددة الصوت لأسفار **الكتاب المقدس** الخمسة (Pentateuch)، والأسفار التاريخية، وأسفار الأنبياء وصولاً إلى أدب الحكمة المحفوظ منذ زمن طويل والذي يطرح التحدي الأعمق. ويبدو **الكتاب المقدس** اليوم مجموعةً من النصوص العازمة على تقويض بعضها البعض؛ وكل واحدة من تأكيداتها العديدة؛ فنجد التصريح بامتيازات الإبن البكر وحقوقه مثلاً تتراجع أمام محبة الإبن الأصغر؛ ونجد تهميش النساء غالباً ما تنقضه الإشارات إلى ذكائهن الأكبر وقوتهن الخفية الدقيقة؛ ونجد الدعاوى الكبيرة للشريعة والتقليد مقلوبةً قبل أن يكتب أول سفر في العهد الجديد بزمن طويل؛ ولكن على الرغم من مجيء الميثاق الجديد، تبقى قوة سلطة النصّ العبراني بتأويلاته المتعددة وغير اليقينية دون انحسار.

قراءات:

Alter, Robert 1981: *The Art of Biblical Narrative.*

------ 1985: *The Art of Biblical Poertry.*

------- and Kermode, Frank, eds 1987: *The Literary Guide of the Bible.*

Arnold, Mattew 1978: *God and the Bible.*

Bal, Mieke 1987: *Lethal Love: Feminist Literary Readings of Biblical Love Stories.*

Eliot, T. S. 1960: "Religion and Literature".

Frye, Northrop 1957: *Anatomy of Criticism.*

----- 1980: *Creation and Recreation.*

----- 1982: *The Great Code: The bible and Lietrature.*

Gros Louis, Kenneth R. R. ed. 1974, 1982: *Literary Interpretations of Biblical Narratives.* 2 vols.

Hammond, Gerald 1983: *The Making of the English Bible.*

Hartman, Geoffrey, and Budick, Sanford, eds 1986: *Midrash and Literature.*

Kermode, Frank 1979: *The Genesis of Secrecy.*

----- 1983: *The Art of Telling.*

----- 1990b: "New Ways with Bible Stories".

Moore, Stephen D. *Literary Criticism And the Gospels: The Theoretical Challenge.*

Ostriker, Alicia 1993: *Feminist Revision and the Bible.*

Sternberg, Meir 1985: *The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading.*

تناقض ثنائي (Binary Opposition)

هو علاقة تناقض واستبعاد متبادل بين عنصرين: وهو مصطلح أساسي في نظريات المدرسة البنيوية. ومن الأمثلة على هذا التناقض: مذكر/ مؤنث، برودة/ حرارة، فوق/ تحت.

وتظهر العبارة في أعمال العالم الأنثروبولوجي البنيوي الفرنسي كلود ليفي- ستراوس (Claude Lévi-Strauss) التي تناول فيها موضوع الأساطير، وخاصة منها أساطير قبائل سكان أميركا الأصليين. وهو يحلل أساطير هذه القبائل بما تجسد من تناقضات كبرى بين الأنماط الأسطورية الكبرى لبعض الحيوانات من مثل الضفدع والثعبان. فلكل واحد من هذه الحيوانات معانٍ مرتبطة به، ويجري تحليل العلاقات بين هذه المعاني الارتباطية وفقاً للعلاقات بين الأشكال الأسطورية التي تجسدها. في الواقع، كلّ مخلوق أسطوري يمثل معاني معينة. ومن هذه المداورة، تُستخلص قاعدة عامة: هناك زوجان من المتناقضات يشكلان العنصر الأساسي في كلّ القصص الأسطورية، فعندما يكون عنصر من هذه المعادلة موجوداً، يكون كذلك العنصر الآخر بالضرورة موجوداً بواسطة عملية مفارقة قائمة على التناقض المباشر. وتوجد التناقضات الثنائية في كلّ الأساطير، ولذلك يمكن النظر إليها على أنها عامل في إنتاج القصص. ويطرح ليفي- ستراوس السؤال عن السبب في ذلك، وجوابه هو أن هذه التناقضات الثنائية التي يجري إنتاجها بهذه الطريقة هي الأعراض الظاهرة في الأسطورة عن الطريقه التي يعمل بها العقل البشري، الطريقة التي تعمل بها اللغة والفكر.

ويتخذ العديد من المنظرين البنيويين من هذا الموقف نقطة انطلاق لهم، وبالأخص أولئك المهتمون بعلم السرد (-Narratol ogy). وفي تطوير نظريتهم حول عمل السرد انطلاقاً من العمل على الأساطير، ينظر دارسو علم السرد، مثل أ. ج. غريماس (-A. J. Grei mas) في أعماله المبكرة، إلى التناقضات الثنائية على أنها أساس محاولاتهم للتنظير للبنية الأساسية لكلّ أشكال السرد (انظر على سبيل المثال مدخل (Actant) «الوحدة السردية البنيوية»). ويجد آخرون، مثل رومان جاكوبسون (Roman Jakobson)، هذا المفهوم نافعاً لأنه يدعم علاقات أخرى أكثر تعقيداً، حيث يُفترض أن البُنية الجِبِلّية داخلة في صلب اللغة نفسها. وهناك دارسون بنيويون آخرون مثل هاوسهولدر (-House holder) لا يشعرون بالراحة مع الفرضية القائلة بعمومية وشمولية التناقضات الثنائية ولكنهم مع ذلك يستخدمون المفهوم في دراساتهم بسبب صرامته المنهجية. والعنصر المشترك الذي يجمع كلّ هذه الاستخدامات المختلفة للمفهوم هو نفعه في عملية التصنيف. ويفسّر نقاد الأدب البنيويون النصوص من ضمن شِيفْرات (Codes) مكوّنة من تناقضات ثنائية متعددة، تقوم بتصنيف المعاني التي تنتجها النصوص. وإن هذه الممارسات القرائية التي يفترض فيها أن تكون على نحو مطلق وشامل، هي الطريقة التي يُولَّد بها المعنى فيما يحوك النصّ سبيله بين مجموعات من التناقضات الثنائية. فالمعنى تعاكُسي بطبعه، إلا أن هذا التناقض/ التعاكس مستقر، شريطة أن تكون المعاني المشروعة الوحيدة هي تلك التي تنبني من ضمن شروط هذه التناقضات.

أهمية التناقضات الثنائية، بما هي جزء أساسي من الممارسة البنيوية، قد أدّت إلى خلق إشكال في هذا المفهوم وفي حالات النقد الموجه إلى طرق المدرسة البنيوية بكليتها. وكان أحدها اهتمامات الفيلسوف الفرنسي جاك دريدا (Jacques Derrida) في كتابه عن **علم أنظمة الكتابة** (*Of Grammatology*) (1976). فهو يحلل التناقضات الثنائية عن طريق بحث مفصَّل في العلاقات بين شَرْطَي البنية/ التركيب اللذين يفترض فيهما التعاكس. ويبدأ إجراؤه انطلاقاً من المنطق الكامن في ألسنية سوسور البنيوية، حيث لا يكون للكلمة/ البند المُعجمي (الإشارة) معنى إلا بفعل اختلافها عن المفردات المعجمية الأخرى. وبذلك تتركَّب اللغة نظاماً تفاوتياً اختلافياً. وهكذا يكون معنى الإشارة معتمداً على ما هي ليست عليه، وبعبارة أخرى، معتمداً على ما تستبعده الإشارة من معان. ومن ثَمَّ يجري تطبيق هذا الاستبصار على بنية التناقضات الثنائية ذاتها، بحيث يُرى منطق الاستبعاد المتبادَل للشرطين معتمداً على البنية التفاوتية الاختلافية. ويطرح دريدا الأسئلة التي تثير الشكّ في مدى صرامة هذه البنية بقوله إن كلّ واحد من طرفي المعادلة التناقضية يعتمد في طبيعته الاستبعادية في الواقع على نجاح العملية التي تضع الطرفين على طرفي نقيض. وهو يزعزع استقرار عملية الثنائية البسيطة هذه بإظهاره أن مثل هذه الأطراف يمكن تحليلها وإظهار أن كلّ واحد منها يحوي عناصر من الطرف الآخر. على سبيل المثال، باستعمال هذه التقنية، يمكن للمرء أن يحاجج أن التناقض بين الأسود والأبيض ليس بالبساطة التي يتحدث عنها البنيويون. فالأسود هو كذلك بفعل أنه ليس أبيض، في علاقة تعتمد على التفاوت. ولكن بما أن هذا التفاوت هو الذي يُعرِّف ماهية الأسود بدقة، وليس اسوداده هو الذي يعرِّفه، فهو سيبقى إلى الأبد تلاحقه فكرة الأبيض الذي يكمِّل معناه. فالمعنى ليس شيئاً بسيطاً. وهذه العملية التحليلية هي المناورة الفكرية التي تميز المدرسة التفكيكية (Deconstruction). وإن هذا الإجراء الذي يشكّل الداعم لمحاولة دريدا زعزعة التقليد الميتافيزيقي الغربي، هو الذي يراه دريدا معتمداً على التناقضات الثنائية في مثل الكتابة/ القول والغياب/ الحضور.

استخدم النقاد من ذوي التوجّه المادي الصريح مفهوم التناقض الثنائي نقطة مفيدة لطرح تساؤلاتهم وشكوكهم حيال الممارسة البنيوية. فعلى سبيل المثال، هذه هي القراءة التي نجدها في كتاب **النظرية الأدبية: تمهيد** (*Literary Theory: An Introduction*) (1985)، للمنظِّر والناقد الإنجليزي تيري إيغلتون (Terry Eagleton) وهو ينطلق من الملاحظة بأنَّه بالنسبة للبنيويين قد تتغير الأشكال الثقافية، إلا أن التناقضات الكلية التي كشف ليفي- ستروس عنها النقاب تبقى ثابتة. فهناك نوع من الواقع الأعمق الذي يدعم التغيرات الطارئة العابرة التي تحصل في المجال الاجتماعي، وهذا الواقع يبقى ثابتاً بشكل محسوس، وهو أبدي، متجذِّر ربما في البنية الحيوية البيولوجية للكائن الإنساني. ويوجه إيغلتون سهام نقده لهذه البنية الكلية بما هي ذات طبيعة لا تاريخية بالكلية، وهذا ما يؤدي إلى ملاحظاته الأشمل حيال النموذج البنيوي ذاته. وهو يطرح إشكالية الفصل الذي تقوم به النظرية البنيوية بين الواقع الأعمق للبنية من جهة

وحركة الظروف الطارئة من جهة أخرى، وهو في الواقع يصنِّف المنهجية البنيوية في خانة العقدي (الأيديولوجي). فأنّ نفصل المعنى الكلي الأعمق عن حركة التاريخ واللغة يعني أن نعيد استنساخ المناورة الأرنولدية (Ar-noldian) التي تزيل الثقافة عن السياسة.

على أية حال النقاد من ذوي التوجّه التفكيكي والآخرين من ذوي التوجّه المادي كليهما يقرون بتأثرهم بالتنظير حيال التناقضات الثنائية الذي قام به البنيويون، ويتخذونه منطلقاً لهم في التحليل. وقد أنتج «تفكيك» هذه التناقضات زعزعة (إزالة المركز) لمفهوم الحضور كما أنتج إعادةً لبناء أهمية الإشارة المكتوبة. وهذه هي العملية التي نجم عنها انبعاث مدرسة «ما بعد البنيوية» (Poststructuralism).

قراءات:

Culler, Jonathan 1975 (1989): *Structuralist Poetics.*

Derrida, Jacques 1967 (1976): *Of Grammatology.*

Eagleton, Terry 1983 (1985): *Literary Theory: An Introduction.*

Levi- Strauss, Claude 1971 (1981): *The Naked Man.*

الجماليات السوداء (علم الجمال في المفهوم الزنجي) (Black Aesthetic)

ويُقصد بذلك مناهج علم الجمال كما أشاعه ممارسو «حركة الفنون السوداء» (Black Arts Movement) في خلال ستينيات القرن العشرين. وكان منظِّرو الجماليات السوداء، ملتزمون بالقيام بإعادة تقويم جذرية للعقيدة الجمالية السائدة في العالم الغربي، ويزعمون أنهم يستقون تصوّرهم حيال الفنّ الأسود من مفهومات الجمال التقليدية في القارة الأفريقية. وفي مواجهة الفكرة الغربية عن الفنّ العظيم بما هو صنف يتجاوز العقيدة (الأيديولوجيا)، فإن الجماليات السوداء تعلن بالفم الملآن عن مقاصدها السياسية بتشجيع أهداف القومية السوداء. وفي رفضهم لمقولة الفنّ للفن، وفي دمجهم لعلم الجمال بعلم الأخلاق. كان النقاد المنتمون لهذه الحركة ينظرون إلى الشكل الفني على أنه وسط تعبيري شفاف يتألف من رسائل أخلاقية وسياسية، ولم يكونوا يرون مبرراً للفن إلا إذا كان يخدم غرض التوعية الثقافية للمجتمعات السوداء. وكان العديد من الفنانين المنتمين للحركة خلال الستينيات يستخدمون ويحتفون بعناصر من التراث الأفريقي (بما في ذلك الملابس وأساليب تصفيف الشعر واللغة والموسيقى والرقص والممارسات الدينية)، في محاولة لاسترجاع تقليد تراثي بديل تمكّن من البقاء على قيد الحياة بعد تجربة رحلة الاسترقاق (Middle Passage) (من أفريقيا إلى أميركا عبر الأطلسي) وما تبعها من حياة العبودية والاضطهاد السياسي. وكان منظِّرو حركة الجماليات السوداء، في تأكيدهم على الموارد الثقافية للجالية

السوداء، يشجبون بقوة الممارسة الجمالية الغربية التي تعطي الأفضلية للفنان الفرد بصفته منبعاً للإبداع الفني. وكان التأكيد على المجموع في عقيدة الجماليات السوداء يحفز تشجيع ونشر أنواع أدبية معينة بأكثر من أنواع أخرى كما يقوي نظرتها إلى الأشكال الشفهية بوصفها مخزونات الوعي المجتمعي الأسود الأصيل. وكان نقّاد الحركة غالباً ما يرفعون الموسيقى خصوصاً إلى مصاف نمط ثقافي أسود، إلا أنهم يؤثرون الشعر والمسرحية بوصفهما النوعَيْن القادرَين على إنجاز علاقة تفاعلية مباشرة بين الفنان والمجتمع الأسود، بالنظر إلى أنهما أكثر قابلية من الفنّ الروائي للتأدية الجماهيرية الشفهية.

ربما كان أكثر العناصر التحويلية عمقاً في عقيدة الجماليات السوداء هو إعادة تعريف صنف «اللون الأسود» بما هو جوهر جميل، طبيعي وحيوي، إلا أن هذه النظرة السحرية الغامضة الجديدة للون الأسود غالباً ما كان يجري تفصيلها بعبارت ذات محتوى عقائدي عال، بما يحبط الاستكشافات الأدبية للفروق الداخلية التي تعقِّد أي تصوّر أحادي للتجربة السوداء. وبالتالي، فالكُتّاب والنقاد السود في سبعينيّات وثمانينيّات القرن العشرين كانوا يردّون بحدة ضدّ نظرية الجماليات السوداء في عدة مجالات، بما في ذلك خطابها الأصولي الصارم في ما يتعلق بصحة النسب العِرْقي (انظر Gates, 1978)، وفي تصويرها للرجولة والفحولة السوداء، مع رفضها للعقيدة النسوية السوداء بوصفها شكلاً من أشكال الوعي الغربي الواهم الذي يعيق تشكيل جالية سوداء موحّدة (انظر Mc Dowell, 1989; Smith, 1989).

انظر أيضاً المدخل Black Arts Movement.

قراءات:

Baker, Houston A.، Jr. 1980: *The Journey Back.*

Gates, Henry Louis, Jr. 1978: "Preface to Blackness: Text and Pretext".

Gayle, Addison, Jr. ed. 1971 (1972): *The Black Aesthetic.*

McDowell, Deborah 1989: "Reading Family Matters".

Smith, Valerie 1989: "Gender and Afro- Americanist Literary Theory and Criticism".

حركة الفنون السوداء (Black Arts Movement)

حركة ثقافية انفصالية سوداء تطورت خلال أواسط وأواخر ستينيات القرن العشرين على يد مجموعة متنوعة من كتاب المسرح والشعر والنقد في المناطق المدينية في الولايات المتحدة أساساً. ومن أبرز الدعاة والممارسين لهذه الحركة: أميري بركة (Amiri Baraka)، أيد بولينز (Ed Bullins) ماري إيفانس (Mari Evans) هُويت و. فولر (Hoyt W. Fuller)، أديسون غايل الأصغر (Addison Gayle, Jr)، نيكي جيوفاني (Nikki Giovanni)، ستيفن هندرسون (Stephen Henderson)، رون كارينغا (Ron Karenga) هاكي مادهوبوتي (Haki Madhubuti)، رون ميلنر (Ron Milner)، لاري نيل (Larry Neal) كارولين رودجرز (Carolyn Rodgers)، وسونيا سانشيز (Sonia Sanchez). وقامت حركة الفنون السوداء، في التزامها الصريح بنشر

عقيدة القومية السوداء، بالاستناد إلى المقولة القائلة بأنّ السود في الولايات المتحدة يتشاطرون مجموعة فريدة من القيم الجمالية والثقافية، الأمر الذي يتطلب وجود نماذج أهلية خاصة بالمجتمع الأسود في عملية تذوُّق وتقدير الفنون، ويتعين أن تتطوّر هذه النماذج على نحو منفصل عن الثقافة البيضاء المحيطة بالمجتمع.

وفي محاولة لرفع مستوى الوعي لدى الجالية السوداء ولتحريرها من الوهم المتولد من مشاركتها في الثقافة الأميركية السائدة، حاول مروِّجو فكرة الفنون السوداء إيجاد بيئة ثقافية سوداء ذاتية مستقلة بوسائل متعددة. وهكذا جرى في الستينيات تأسيس عدة مجلات مستقلة **مجلة الشعر الأسود** (*Journal of Black Poetry*)، **نشرة الكتب السوداء** (*Black Book Bulletin*)، ودور نشر (Broadside Press, Jihad Press, Third World Press)، وفرق مسرحية (Baraka's Harlem Black Arts Repertory Theater School, Barbara Ann Teer's National Black Theater)، بالإضافة إلى منظمات ثقافية أخرى (مثل سبيريت هاوس (Spirit House) في نيو آرك، أو The Black Academy of Arts and Letters). كما جرى في خلال هذه الحقبة تنظيم أحداث ثقافية عديدة شملت المسرحيات في الشوارع وجلسات التلاوات الشعرية والحفلات الموسيقية والمحاضرات والمعارض وورشات عمل الكتابة الإبداعية، وكان الهدف المعلَن لهذه الأنشطة هو تطوير نظام قِيَمي بديل خاص بالجالية السوداء. ومع أن برنامج الجماليات السوداء الذي طوره دعاة الفنون السوداء قد تعرَّض للنقد القاسي من قِبل الأجيال التالية من الكتاب السود، فإن حركة الفنون السوداء قد أتاحت إبداعيات شكلية بارزة في كلّ أنواع الأدب الأسود، ونجحت، في ما لا يقبل الإنكار، في ترويج وإشاعة إحساس قوي بالفخر الثقافي والتضامن في أوساط الجالية السوداء.

انظر أيضاً: Black Aesthetic.

قراءات:

Baker, Houston A., Jr. 1988: *Afro-American Poetics: Revisions of Harlem and the Black Aesthetic.*

Jones, Leroi, and Neal, Larry, eds 1968: *Black Fire.*

Neal, Larry 1971 (1972): "The Black arts Movement".

Smith, David Lionel 1991: "The Black arts Movement and its Critics".

دراسات ثقافية سوداء (Black Cultural Studies)

فكرة دراسات ثقافية سوداء هي فكرة بمثابة إشكالية، تتموضع في مجموعة من الممارسات النقدية والثقافية. ومع أنه لا يوجد تعريف لمصطلح «دراسات ثقافية سوداء»، فإن مجالاً واسعاً من الكتابات، والنظريات، والعمل الثقافي، والمسرحيات والحفلات الموسيقية نشأت كمنطقة بحثية، معرّفة تعريفاً غير رسمي داخل ما صار يدعى الدراسات الثقافية.

تلك الخطابات المربوطة بتواريخ وثقافات شعوب، تمّ إحداثها وإنتاجها،

تاريخياً، باعتبارها «سوداء»، أو في أوقات أخرى «كعالم ثالث»، لكن بطريقة غير قوية، فحصل في إطار ما بعد الاستقلال، وما بعد الاستعمار وما بعد الحقوق المدنية.

الدراسات الثقافية السوداء تخاطب المصالح، والهموم، والأيديولوجيات، وسياقات العمل الثقافي الأسود داخل السياق القومي والعالمي. وبالرغم من أنه لا يوجد مجموعة من النظريات تؤلف منطقة منفصلة تدعى دراسات ثقافية سوداء، فقد نشأ تحليل ونقد لأعمال كتابية تناولت مسائل العنصر والأيديولوجيا، والعنصر والثقافة، العنصر والممارسة المادية، والعنصر والجنس من غياب الدراسات النقدية والثقافية ومن داخلها. ومع أن العنصر كان عرضياً بالنسبة للمحور الذي ظهرت حوله المسارات المختلفة، فإنّ الدراسات الثقافية السوداء تشرح الأدوار التي يلعبها العنصر بشكل حاسم في نظريات الثقافة النسوية، الماركسية، والتحليلية - النفسية وما بعد الاستعمارية.

هناك تطوّرات مختلفة وممكنة داخل الميدان الواسع للدراسات الثقافية أسهمت في ظهور العنصر كمكون حاسم في الممارسة الثقافية ذات الشكل السياسي. ففي بريطانيا مالت الانعطافات الكثيرة والمختلفة حتّى سبعينيّات القرن العشرين وأوائل ثمانينياته، وبمقدار كبير، إلى تجاوز أو إلى إدخال (بطريقة سطحية) تقاطعات العنصر، والسلوك الجنسي، والجنس، نحو نقد للثقافة كان بصورة رئيسيّة ذا أساس طبقي وأساس اقتصادي - سياسي. وفي حين استمر البحث والعمل الثقافي يخاطب هموم العنصر والجنس في الدراسات الثقافية البريطانية، فإنّ الامتداد الواسع للكتابات في فضاءات غير رسمية، وفي مراكز مثل مركز الدراسات الثقافية المعاصرة في جامعة برمنغهام (Birmingham)، وفي مجلات مثل مجلة **العنصر والطبقة** (*Race and Class*)، وفي حوارات في مراكز اجتماعية، وفي جماعات فنية، وعمال ثقافيين، ومن قبل مهنيين مختصين بالفيلم والمسرح، وجمعيات مستقلة، مثل سانكوفا (Sankofa)، وسيدو (Ceddo)، وريتيك (Retake)، وجمعيات الفيلم السمعي الأسود، وكلها كان سبباً في إحداث نقلة أقوى وأكثر شعبية في العمل الثقافي الذي أنجز من سبعينيّات القرن الماضي إلى تسعينياته.

وقد أدّت شعبية وانتشار مصطلح «الدراسات الثقافية» في الولايات المتحدة إلى إنتاج طبعات متعددة من شكل الدراسات الثقافية ذات الأساس الأميركي، لها أشكال نشوء متنوعة أو تشكيلات فكرية مختلفة. وأنتج تاريخ العمل الثقافي الخاص بالولايات المتحدة ممارسة نقدية التزمت بالكشف عن الإنتاج الثقافي عند الأقليات الشرعية المختلفة لجزء من التطور الواسع في الدراسات الثقافية وإرث ما بعد الانعتاق من العبودية وخطاب ما بعد الحقوق المدنية.

وفي هذه التطوّرات الحاسمة التي أحدد مواضعها، وبشكل رئيسي في المؤسسة الأكاديمية وفي مؤسسات ثقافية أخرى، كان أثر العنصر وعلاقته في دراسة الثقافة الشعبية يؤلّفان ناحية مهمة، وإن تكن هامشية من نواحي تطور الدراسات الثقافية الأميركية. ولا بُدَّ من النظر إلى مصطلح «الدراسات الثقافية السوداء كجزء من حركة أوسع نحو الابتعاد عن المقاربات النظرية التقليدية للثقافة السوداء، وأيضاً، كانعطاف داخل سياق خطاب الأقلية القوي في الولايات المتحدة خلال ثمانينيّات القرن العشرين وتسعينياته.

وبالرغم من إمكانية اعتبار التعبير متناقضاً من بعض وجهات النظر، فإنّه أيضاً جزء من التشكيلات التاريخية للأطر السياسية والثقافية داخل الولايات المتحدة. وذلك استناداً إلى ذلك نقول، إن توضيح الدراسات الثقافية السوداء كان مترادفاً مع نشوء دراسات ثقافية أميركية - آسيوية، ودراسات لاتينية/ مكسيكية... إلخ. ولم تكن التطوّرات مستقلة، بل كانت متراكبة تراكباً عميقاً عبر أشكال من الخطب السياسية والقانونية داخل الولايات المتحدة.

وفي بريطانيا ظهرت منشورات مثل:

Policing the Crisis, *The Empire Strikes Back*, *There Ain't No Black in the Union Jack*, *Charting the Journey*, *the ICA Documents* 6 *and* 7, *Race and Class*, the Writings of C. L. R. James, Stuart Hall, Hazel Carby, Erroll Lawrence, Pratibha Parmar, Paul Gilroy, Homi Bhabha, Jim Pines, Kobena Mercer,

أما بالنسبة للأفلام والفيديوهات المنتقاة مثل سيدو وبلاك أوديو وسانكوفا وستار وريتايك والنماذج الرسمية المتغيرة من خلال العمل المتغير لبلاك بلاي رايت فإن أداءها يعتبر مثيلاً لما جاء عند بنيامين زيفانيا (Benjamin Zephaniah)، مصطفى ماتورا (Mustapha Matura)، إيفون بروستر (Ivone Brewster)، هانيف خوريشي (Hanif Khureishi)، وكذلك الفنانون السود/ الأسيويون في بريطانيا خلقوا بيئة عمل ثقافي ذي أساس محلي، وملتزم، ومنخرط نظرياً في مسائل الجمالية، والممارسة، وجمهور المستمعين والأيديولوجيا.

ومنذ ثمانينيّات القرن الماضي ظهر في الولايات المتحدة عدد من المنشورات التي ترسم بتفصيل، وتبحث، وتناقش النتائج المختلفة المتضمنة للدراسات الثقافية في تلك البلاد وأشكال نشوئها المختلفة، مثل:

(Marxism and the Interpreta tion of Culture) الماركسية والتحوّل الثقافي (Cultural Studies by Grossberg) والدراسات الثقافية من قبل غروسبرغ Nelson, Treichler, Various Journals such as Inscriptions, Cultural Studies, Transitions, Diaspora, Cultural Critique, Critical Inquiry, Black Popular Culture, and the Writings of People Like Michele Wallace, Bell Hooks, Wahneema Lubiano, Cornel West, Manthia Diawara, Herman Grey, Clyde Taylor, Michael Dyson, Tricia Rose, Houston Baker, and Henry Louis Gates.

وكلها من بين منشورات أخرى، بحث في ممارسة الدراسات الثقافية السوداء التي أبقت «العنصر» كمحور حاسم للبحث.

انظر أيضاً:

Cultural Studies, Diaspora, Hall, Stuart, Hybridity.

قراءات:

Centre for Contemporary Cultural Studies 1982: *The Empire Strikes Back*.

Cham, Mbye B. and Andrade- Watkins, Claire, eds 1988: *Blackframes: Critical Perspectives on Black Independent Cinema*.

Diawara, Manthia 1992: *African Cinema: Politics and Culture.*

Ferguson, Russell et al., eds 1990: *Out There: Marginalization and Contemporary Cultures.*

Gilroy, Paul 1987: *There Ain't no Black in the Union Jack. The Cultural Politics of Race and Nation.*

Grossberg, L., Nelson, L., and Treichler, P. 1992: *Cultural Studies.*

Hooks, Bell 1992: *Black Looks: Race and Representation.*

James, C. L. R. 1938 (1980): *The Black Jacobins: Toussaint L'ouverture and the Saint Domingo Revolution.*

Mercer, Kobena, ed. 1988: *Black Film/ British Cinema, ICA Document 7.*

Owusu, Kwesi, ed. 1988: *Storms of the Heart: An Anthology of Black Arts and Culture.*

Wallace, Michelle 1992: *Black Popular Culture.*

Williams, Patricia J. 1991: *The Alchemy of Race and Rights.*

القومية السوداء (Black Nationalism)

كان للحركات القومية السوداء، بأنواعها المختلفة تاريخ طويل ومستمر في الولايات المتحدة منذ عودة جماعات المهاجرين إلى أفريقيا في أواخر القرن الثامن عشر إلى ظاهرة القومية ذات القفزات في تسعينّات القرن العشرين. فعلى الرغم من الفروق الأيديولوجية الحادة الموجودة في جميع أنواع القومية السوداء، فإنّها، جميعها، تشترك في الاعتقاد أن السود موجودون في علاقة تبعية استعمارية لأميركا البيضاء، ولا يستطيعون أن يحصلوا على مساواة اقتصادية، وسياسية وثقافية إلا بإنشاء تماسك عنصري يقوم على معاناتهم المشتركة من القمع. وكان الانفصال الإستراتيجي عن المجرى الرئيسي للمجتمع الأميركي جوهرياً لدى جميع أنواع القومية السوداء، سواء أكان الهدف الأخير تأسيس أمة سوداء منفصلة أو كان تحقيق مواطنية كاملة في الولايات المتحدة. وبغية تحقيق وضوح تحليلي نقول، إنّه يمكن تقسيم الأيديولوجيات القومية إلى الأصناف التالية:

الانفصال المناطقي (Territorial Separatism) قد يكون أكثر نوع من أنواع القومية السوداء تطرفاً، وتمثله منظمات، مثل جمهورية أفريقيا الجديدة (The Republic of New Africa) وحركة العمل الثوري (The Revolutionary Action Movement) التي تطالب بتشكيل مناطق مدينية أو سوداء ولآيات داخل الولايات المتحدة ومحددة جغرافياً وذات سيادة.

مذهب الهجرة (Emigrationism) ذو العلاقة الوثيقة بالانفصال المناطقي، والذي بلغ ذروته خلال أواخر القرن الثامن عشر، والتاسع عشر وأوائل القرن العشرين، وكان أشهر المدافعين عنه مارتن ديليني (Martin Delany)، والكسندر كرمل (Alexander Crummell) وماركوس غارفي (Marcus Garvey). وقد دعا إلى تأسيس أمة منفصلة في أفريقيا، وهايتي أو كندا أيضاً، تتألف من مهاجرين نازحين سود من الولايات المتحدة. وهناك عدة أيديولوجيات قومية سوداء أوحت بها وإجازتها اللاهوتيات

الجذرية الخاصة بالانعتاق السياسي. وقد أكّد المفكرون القوميون الدينيون، وكذلك المنظمات سواء كانت مسيحية، أو يهودية أو مسلمة، مثل ألبيرت كليج (Albert Cleage)، واللجنة القومية لرجال الدين السود، وأمة الإسلام، وهيكل العلم الأميركي المغربي، على أن السود شعب مختار وتحريره مقرّر من الله ومع ذلك، عليه أن يشكّل منظمات دينية انفصالية للعمل الناشط للحرية.

وقد تكون القومية الثقافية (Cultural Nationalism) أكثر الأيديولوجيات القومية شعبية، وهي مؤسسة على الاعتقاد بأنّ الشعب الأسود في طول العالم وعرضه يشترك بثقافة فريدة أصلها أفريقي. وقد شهدت ستينيات القرن الماضي في أميركا تفريخ العديد من المنظمات القومية الثقافية، ومجلس أميري بركة للشعوب الأفريقية (Amiri Baraka's Congress of African Peoples)، ومنظمة رن كارنجا في الولايات المتحدة (Ron Karenga's US Organization)، وكانت كلها ملتزمةً بالحفاظ على الفرق الثقافي الأسود والاحتفاء به عبر استعادة الجذر الإرثي الثقافي غير المنقطع في أفريقيا.

واعتبر القوميون الثقافيون الانفصال المؤسساتي شرطاً ضرورياً سابقاً لإنشاء أنظمة تأويلية وطنية بديلة تستطيع وحدها، أن تستوعب وتقدر بشكل كامل، أنماط الثقافة الأميركية السوداء اللاغربية.

غالباً ما كانت القومية الثقافية في ستينيات القرن الماضي على تضاد حاد مع القومية الثورية (Revolutionary Nationalism) التي كانت تنافح عنها منظمات، مثل حزب النمور السود (Black Panther Party)، وحركة دودج النقابية الثورية (Dodge Revolutionary Union Movement) وعصبة العمال السود الثوريين (Leage of Revolutionary Black Workers). وكانت أهم نقطة خلاف بين هاتين الأيديولوجيتين تتمثل في أن القوميين الثقافيين اعتبروا أن الاستقلال الثقافي للمجتمع الأسود شرطاً سابقاً لتحرّره السياسي بينما رأى القوميون الثوريون المستندون إلى أشكال من الأيديولوجيا الماركسية- اللينينية المترعرعة في الوطن، أن التحرر الأسود يتطلب القضاء على الرأسمالية الأميركية.

لطالما شكّل الاستقلال الاقتصادي مكوّنًا حاسماً من مكوّنات الأيديولوجيا القومية السوداء، بدءاً من المثال الأعلى الاشتراكي عند القوميين الثوريين، وصولاً إلى القومية البورجوازية عند منظمات مثل جمعية التحسين السوداء المتحدة (United Negro Improvement Association) وأمة الإسلام (Nation of Islam). وكان أوسع أشكال القوميات الاقتصادية انتشاراً، في الولايات المتحدة هو الشكل البورجوازي في توجهه، وهو الذي شجّع استئجار السود وشراء الحملات السوداء على أمل تأسيس اقتصاد رأسمالي مستقل أسود موازٍ للنظام الرأسمالي الأميركي. ولا شكّ في الحقيقة المفيدة أن أية واحدة من تلك الأيديولوجيات القومية لا تعمل في حالة من التقاء غير مختلطة مع غيرها. وعلى الرغم من كون القومية السوداء في الولايات المتحدة هي قومية من نوع نادر ومفتقر إلى علاقة تاريخية بمنطقة جغرافية معيّنة، فإنّها استمدت قوتها المؤثرة وتماسكها الأيديولوجي من

شعور عميق بكراهية العمليات الرأسمالية والديمقراطية في الأميركيتين.

قراءات:

Bracey, John H., Jr, Meier, August, and Elliott, Rudwick, eds 1970: *Black Nationalism in America.*

Draper, Theodore 1970: *The Rediscovery of Black Nationalism.*

Moses, Wilson Jeremiah 1978: *The Golden Age of Black Nationalism, 1850-1925.*

Pinkney, Alphonso 1976: *Red, Black and Green: Black Nationalism in the United States.*

Stuckey, Sterling 1972: *The Ideological Origins of Black Nationalism.*

بلوخ، إرنست (Bloch, Ernst)

إرنست بلوخ (1885-1977) فيلسوف ماركسي ألماني. ولد إبناً في لودفيغشافن (Ludwigshafen) لعامل في سكة الحديد، وتعلم في ميونيخ (Munich) وورزبورغ (Würzburg) وبرلين (حيث قال لوكاتش (Lukacs) قبل أن ينتقل إلى هايدلبرغ (Heidelberg). في كتابه التعبيري الأوّل، **وهو روح اليوتوبيا** (*Geist der Utopia*) (1918). سعى بلوخ إلى إعادة إحياء التفكير الطوباوي، وبدا أنه جمع بين ماديّة ماركس مع عناصر صوفية وخلاصية. وكتاب توماس منزر (Thomas Münzer) بوصفه لاهوتي الثورة (alo Theologe der Revolution) طوّر اهتمام بلوخ الإمكانية الثورية للفكر الديني، وتصوّره للطبيعة الدينية الداخلية للإنسانية. وفي كتاب **إرث زمننا** (*Erbschast dieser Zeit/ Heritage of our Times*) (1935) ردّ بلوخ على بزوغ النازية بسلسلة من المقالات احتوت على تحليلات ثقافية واجتماعية جمعت ما بين الفيزياء والموسيقى، والسينما، والأدب والسياسة. وفي عام 1938 أجبر بلوخ إلى الذهاب إلى منفاه في أميركا. وبالرغم من أنه لم يكن في منصب أكاديمي هناك، إلا أنه كتب أهم كتبه **في تلك البلاد، وهو مبدأ الأمل** (*The Principe of Hope/ Das Prinzip Hollnung*). ويمكن اعتبار هذا الكتاب في الأساس نقلة التأكيد في اهتمامات بلوخ لما هو ديني وخلاصي، إلى تحليل اجتماعي وثقافي ذي أساس أوسع للمطمح الطوباوي والتوجّه إليه. وفي عام 1949 رجع بلوخ إلى أوروبا، ليشغل منصب في جامعة لايبزغ (Leibzig). وشهد العقد الذي تلا خيبات أمل متزايدة عند بلوخ بسبب الشيوعية الأوروبية، الشرقية ونقداً دورياً لكنه قاسٍ من قبل ماركسيين أرثوذكسيين أو عاديين. واتّفق وجوده في ألمانيا الغربية في عام 1961 مع نصب جدار برلين، فقدّم طلباً للجوء السياسي. كما إنّه قبل وظيفة في توبنغن (Tübingen). أما كتاباته الأخيرة الواسعة، فقد شملت الدين، والميتافيزيقا، والمادية والقانون الطبيعي.

تقع ماركسية بلوخ في تقليد فلسفة التقدّم. فالبنى الأنطولوجية للكائن البشري وللعالم لم تحصل «بعد» أو تحقق. وقد أكد بلوخ على التوجّه المستقبلي للماركسية مناقشاً وقائلاً، إن ماركس حول الفلسفة بجعلها معرفة التناقض الحالي أساساً للممارسة المستقبلية الموجهة. أما، في السابق، فقد كان عمل الفلسفة مجرد تفسير الماضي.

لذا، فإن الماركسية تقدّم، بما يشابه المفارقة، كنظام مفتوح. ونظام هيغل الناظر

إلى الوراء، والمتميز بتذكر السوابق (Anam-nesis) نظام مغلق. فهو يفترض أن الحقيقة قد تحققت. أما فلسفة بلوخ فهي على العكس من ذلك منفتحة، ليس لمحتوى خصوصي جديد فحسب، بل ولإمكانية أن يطلب ذلك المحتوى إعادة التفكير بمقولات النظام. ومع ذلك، تظل الفلسفة ذات نظام. فهي تفتقر إلى الاتساق المنطقي صفة النظام المغلق، لأن العالم ذاته ليس بذي نظام. وغالباً ما كان بلوخ يلجأ إلى تقنيات القطع والمونتاج الخاصة بالمذهب التعبيري لكي يستكشف التوتر وما هو مستتر في المجتمع المعاصر.

وجد بلوخ في المظاهر المتنوعة للثقافة، وبخاصة في التوق الخيالي، سواء أكان لمجتمع أفضل أو لمجرد إنجاز تكنولوجي مثل الطيران، دليلاً على أن الإنسانية «لم تع بعد» حقيقتها وإمكانيتها. فالعامل «بعد لم» (noch nicht) يسمح لبلوخ لتحويل التصورات، وبالتالي إلقاء نور على التوجهات المستقبلية المعقّدة المستنيرة في العلاقات الاجتماعية القمعية العلنية. وتعبير «بعد لم» حالاً يشير إلى ما يمكن تصوره، لكنه غير ممكن، بعد، فهو حاضر الآن، لكن على صورة إشكالية فقط، وهو ذلك الذي يتوقع في المستقبل وذلك الذي «لم يزل غير» حادث. فالمستقبل الطوباوي ذو ملمح غامض قبل ظهوره (Vor-Schein) عبر عدم رضى الإنسانية بهذا العالم وأملها بعالم أفضل. ورأى بلوخ أن مثل ذلك التوق ليس بفارغ، لكنه يفيد عبر تأويل منظم، كنقطة انطلاق لممارسة ثورية.

انظر أيضاً: Marxism and Marxist Criticism.

قراءات:

Bloch, E. (1986): *The Principle of Hope*, 3 vols.

--------(1988): *Natural Law and Human Dignity*.

---------(1991): *Herritage of our Times*.

Hudson, W. (1982): *The Marxist Philosophy of Ernst Bloch*.

أندرو إدغار (Andrew Edgar)

هارولد بلوم (Bloom, Harold) (-1930)

منظِّر وناقد أدبي أميركي. ومن أكثر منظّري شعر الأحياء تأثيراً، وأعمالُه الأكثر قراءةً وانتشاراً، وهو كاتب ومحرِّر، ومتفرِّد بآرائه وتثير كتاباته الجدل. ومثل الكثيرين غيره من المنظرين في أميركا الشمالية من الذين برزوا في النصف الثاني من القرن العشرين، كانت أعماله الأولى تدور حول المدرسة الرومانسية الإنجليزية (انظر مدخل *Romantic Studies*). وتقع كتاباته على نحو تقريبي في أربع مجموعات: **(1)** سلسلة دراسات في الشعر الرومانسي: **صناعة الأسطورة عند شيلي** (*Shelley's Mythmaking*) (1959)، **الصحبة الرؤيوية** (*The Visionary Company*) (1691)، **رؤيا نهاية العالم عند بلايك** (*Blake's Apocalypse*) (1963) **والتعليقات والهوامش التي كتبها على كتاب شعر وليام بلايك ونثره** (*The Poetry and Prose of William Blake*) الذي حرّره دايفد إيردمان (David Erdman) (1965)؛ **(2)** ستة كتب عن نظرية الشعر: قلق التأثر:

نظريةٌ للشعر *(The Anxiety of Influence: A Theory of Poetry)* (1973)، **خريطة للقراءة الخاطئة** *(A Map of Misreading)* (1975 b) الكاب إلا (الباطنية اليهودية) والنقد *(Kab-balah and Criticism)* (1975a) **الشعر والقمع** *(Poetry and Repression)* (1976)، **الصراع المسرحي: نحو نظرية للمراجعة** *(Agon: Towards a Theory of Revision-ism)* (1982)، **وتكسير الآنية** *(The Break-ing of The Vessels)* (1982)؛ **(3)** دراسات في الموروث الحداثوي للرومانسية وتحوّلها إلى «السامي الأميركي»: **قصيدة ييتس رؤية** *(Yeats' A vision)* (1972)، **صور الخيال القادر** *(Figures of Capable Imagination)* (1976)، **ووالاس ستيفنز: قصائد مناخنا** *(Wallace Steven: The Poems of Our Climate)* (1977)؛ (4) وسلسلة دار تشيلسي (Chelsea House) من مجلدات النقد التي يبلغ عددها المئات عن كبار الكتاب والنصوص، حيث كان بلوم شخصياً يختار النصوص ويحرّرها ويقدمها لكلّ واحد من هذه المجلدات. وقد يكون هذا المشروع الأخير المشروع الأكبر طموحاً الذي يضطلع به ناقد أدبي بمفرده. ومع أن بلوم كان غالباً ما يُعتبر عضواً في ما كان يعرف بمدرسة يال (Yale School) في النقد - وكانت تضم جيفري هارتمان (Geoffrey Hartman) وج. هيليس ميلر (J. Hillis Miller) وبول دو مان (Paul De Man) - فإن بلوم كان غالباً ينأى بنفسه عنهم على نحو وقور. وقد أعلن مرةً عزمه على إيجاد طريق وسط بين روحانية أورباخ (Auerbach) وفراي (Frye) وبين العلمانية التفكيكية لدريدا (Derrida) وميلر (Miller).

نظرية بلوم في الأدب، بوضوحها وترابط رؤيتها، تشبه أكثر ما تشبه نظرية فراي. فبلوم وفراي يتشاطران ليس فقط التزاماً تخيلياً عميقاً بأعمال وليام بلايك، بل هما أيضاً، في ذلك مثل بلايك نفسه، ينظران إلى النقد الأدبي والنظرية والتاريخ بوصفها، في أحسن حالاتها، مشاريع شعرية. وكان بلوم وفراي كأنهما يستجيبان لمقولة بلايك المأثورة «من دون تناقضات ليس هناك تقدّم»، فكتب بلوم تبدو وكأنها النقيض التقدّمي لكتب فراي. فبينما يكون فراي في أحسن حالاته حين يكتب عن الملهاة (الكوميديا) والقصص الرومانسية. نجد بلوم في أحسن حالاته في عالم المأساة (التراجيديا) والتورية الساخرة. وهو يرى أن تاريخ الشعر هو صراع نيتشوي (Nietzschean) بين إرادات جبارة، إلا أن انتصار الولد المتأخر يكمن - كما في طريقة بلايك في حلّ النزاع الأوديبي بين الوالد القامع أوريزين (Urizen) والابن الثائر أورك (Orc) - في النهاية في اعتناق الابن لوالده والاندماج معه. فالتأخر الإبداعي بالنسبة لبلوم يتطلب اعتناق الماضي واسترجاعه. ومع أن الشاعر القوي المتأخر يعيد قراءة من سبقه بشكل مخالف على نحو مقصود، فهو في ذلك يستجيب لشعور القلق بالتأثر الآتي إليه من أعمال الشعراء الأقوياء السابقين، وإن الإنتاج الغزير هو استمرارٌ لخط السلالة الشعرية.

وكذلك فإن سلالة بلوم، مثل سلالة بلايك وفراي، لم تكن إلا مجموعة من المستقبلين المنفعلين غير الفاعلين لإرادة الوالد. ومن أكثر أتباعه صخباً كميل باغليا (Camille Paglia)، وهي بذاتها مفكرة رائعة ومن الآفات المهولة في التيار النسوي

الأميركي. ولكن، وكما لاحظ بيتر دو بولا (Peter de Bolla) أفضل شارحي بلوم، فإن الجهود ذات التصميم لساندرا غيلبرت (Sandra Gilbert) وسوزان غوبار (Susan Gubar) في كتابة تاريخ أدبي نسائي شامل هي أيضاً من مواريث بلوم (de Bolla, 1988, p. 12). وقد كتب بلوم، على الرغم من مناهضته القطيعة والمستفزة للتيار النسوي، شرحاً مفصلاً متألقاً للنصّ العبري المقدس «سِفْر ج» (The Book of J) ، مقترحاً فكرة أن الشاعر (J) اليهودي كان (أو هو ينبغي أن يكون) امرأة. انظر المدخل (Biblical Studies).

قراءات:

Bloom, Harold 1961: *The Visionary Company.*

------ 1973: *The Anxiety of Influence: A Theory of Poetry.*

------- 1982: *The Breaking of the Vessels.*

------- 1991: *The Book of J.*

De Bolla, Peter 1988: *Harold Bloom: Towards Historical Rhetorics.*

بواس، فرانز (Boaz, Franz) (1942-1858)

عالم أنثروبولوجيا أميركي شمالي، وغالباً ما يعتبر فرانز بواس بمثابة مؤسس الأنثروبولوجيا الحديثة في أميركا الشمالية، كما أن له إسهاماً كبيراً في دراسات القرن العشرين المبكر لثقافات الأميركان الأصليين. ولد في وستفاليا في ألمانيا، ودرس الجغرافيا والفيزياء والرياضيات، ونال الدكتوراه من جامعة كييل في العام 1881. وفي العام التالي، رافق بعثة إلى غرينيلاند لدراسة أحوال الطقس، حيث يقول: «قادني قضاء عام بمثابة أسكيمو بين شعب الأسكيمو، إلى الرغبة في فهم ما الذي يحدد سلوك البشر». وبعد هجرته إلى الولايات المتحدة، دَرَّسَ بواس الجغرافيا والأنثروبولوجيا في جامعة كلارك وفي جامعة كولومبيا من بعدها حتّى العام 1937 ظلّ أستاذاً فخرياً حتّى مماته. كأن من بين تلامذته كلّ من ألفرد كروبر (Alfred Kroeber) ومارغريت ميد (Margaret Mead) وآخرين ممن أصبحوا وجوهاً كبرى في الأنثروبولوجيا الأميركية والدراسات الثقافية في القرن العشرين.

وعوضاً عن صياغة النظريات الكبرى أو القوانين، أصرّ بواس على التسجيل المتأني لما يبدو ظاهرياً أنه أدق تفاصيل التعبير الثقافي، باعتباره الأساس التجريبي الصلب لفهم وتثمين السلوك الإنساني في كلّ تنوعه وغناه - وهي مقاربة عرفت من ثمّ باسم الخصوصية (Particularism) التاريخية. أكّد بواس على صدارة الثقافة (التنشئة) في النمو الإنساني، ناقداً الحتمية البيولوجية («الطبيعية»)، مطلقاً بذلك ما أصبح يشكّل المناظرة الثقافية والأيديولوجية الأكثر حسماً خلال القرن. كما أنه شدّد على تعقيد كلّ الثقافات واللغات البشرية وفرادتها وتلاؤمها الجوهري. ساعد بواس في إرساء الأهمية المنهجية للعمل الميداني الشخصي المباشر، وأجرى عملاً ميدانياً مستفيضاً على الصعيد اللغوي بين سكان أميركا الأصليين على الساحل الباسيفيكي الكندي. كان حذراً من العلم الشعبي التبسيطي للمعرفة لأنه خشي من استخدامه الاختزالي المفرط في القضايا السياسية، كما دان النظريات الفاشية الزائفة علمياً على صعيد التفوق العرقي خلال الثلاثينيّات.

جيمس فيليبس (James Phillips)

قراءات:

Boas, Franz 1911: *The Mind of Primitive Man.*

Stocking, George, ed. 1974: *The Shaping of Amrican Anthropology. 1883-1911: A Franz Boas Reader.*

جسد (Body)

على الرغم ما قد يبدو للوهلة الأولى من أن الجسد هو من الثوابت **الطبيعة** الراسخة، أكثر من كونه من معطيات الثقافة، إلا أنه مع ذلك يعتبر وحدة بيولوجية وكياناً اجتماعياً وفلسفياً في الآن عينه. ولإن الجسد الفيزيقي يولد، ويشعر بالألم واللذة، ويشيخ ويموت، فلا يمكن أبداً الاستحواذ الكامل عليه من قبل النظام **الرمزي**. ومع أنه قد يكون مؤسساً لكلّ الرمزية (Foundamental of all symbolism) (Brooks, 1993, p. 7) فإن الجسد هو أيضاً سابقة على الثقافة، وعلى اللسان. وعلى كلّ حال يبدو أن كلّ ما ليس هو من الجسد، يتطلب أن يتم التفكير فيه بمعيار الجسد. وهذا ما يمّكن الشاعر وليام بلايك (William Blake) من الإشارة إلى الجسد في علمه **زواج الجنة والجحيم** (*The Marriage of Heaven and Hell*) (1974) باعتباره «معبر الروح الرئيس في هذا العصر». وحالما يصبح الجسد موضوعاً للفكر، فإنّه يعاد تشكيله من خلال **أيديولوجية الخطاب**. وعليه فلقد برهن بيتر براون (1988, pp. 9-11) على أن المسيحيين الأوائل فكروا بالنساء على اعتبارهن «ذكوراً منقوصين» (Failed Males) لأن أجسادهن لم تتمكّن خلال التكوين في أرحام أمهاتهن من تجميع كميات الحرارة والحيوية الروحية ذاتها التي جعلت الرجال أن يكونوا على ما هم عليه. وكما برهنت حرارة المني على الإنجاز الحيوي لجسد الرجل، كذلك فإن الحيض كان علامة على فشل الأنثى في معالجة الحرارة التي تجمدت نظراً لعدم استخدامها. ومع ذلك فلقد كانت طاقة المرأة الفائضة ضرورية لاستخدامها المطلوب في تغذية الأطفال، إلا أن ذلك لم يمنع جالين من إبداء الملاحظة التي ترى أن «الخالق جعل عن قصد، يصنف كامل الجنس البشري غير مكتمل الكيان، ولذلك فهو مبتور»، كما ورد في كتاب (**في منافع الأعضاء لجالينوس 14.6** و *De usu partium*). ولقد كانت نظرية حرارة الأنثى على الأقل إشارة إلى التحوّل عن الفكرة الواردة على لسان أبولو في الجزء الثالث المسمّى (Eumeuides) من الثلاثية الكبرى لأن المسرح اليوناني التراجيدي أشيلوس، والقائلة إنَّ الأب وحده هو الوالد الحقيقي، بينما لا يعدو جسد الأم كونه وعاءً حاضناً لبذرة الذكر (انظر تقنية التوالد). وربما يكون شيكسبير قد أشار على سبيل السخرية إلى بعض من هذه النظريات الشرحية القديمة كي يقصد في مقطوعته بعنوان (Sonnet 129) أن الروح تنتقل بواسطة المني. وغالباً ما تلاعب كذلك بالعرف القائل بأنَّ طبع الإنسان يتحدد من خلال غلبة واحدة من الأخلاط الأربعة، أو «الأمزجة»: الدموي، البلغمي، الصفراوي والسوداوي. ويتحدد المزاج السائد من خلال البرج الذي ولد فيه الشخص (Tillyard, 1943) وكما بيّنه دايفد تيو غولدبرغ، فإن القيم الكلاسيكية للجمال الجسدي قد بعثت من جديد خلال عصر الأنوار، حيث تمت مساواتها مع القيمة الاقتصادية. وكان

يتم تعريف الفقير باعتباره فاقداً للخصائص المصطبغة بطابع عرقي والمتمثلة في «الجلد الناعم» (Fair Skin)، الشعر المنسدل، الفكّ المستقيم، شكل الجمجمة وحجمها، النسب الجسمية جيدة التكوين، وهكذا...» (1993, p. 30). ولاحقاً حتّى في أكثر المجتمعات المتطرفة عرقياً، أصبح لون الجسد واحداً من نماذج المرجعيات المطبعة ثقافياً والتي تتضمن كذلك «طريقة اللباس، وأسلوب المشي والجلوس، تصفيف الشعر، أسلوب الكلام، وما يتعلق بها» (Goldberg, 1993, p. 74). ولقد طبّق هذا التحيّز العنصري على كلّ من العبودية السوداء، ومعاداة السامية - إذا اقتصرنا على الإشارة إلى هاتين الحالتين من العنصرية العرقية (Racism). وحتّى ضمن الجماعات العرقية اتّخذت التباينات في لون الجلد، ونسيج الشعر، وملامح الجسد الأخرى كأساس قامت عليه تمايزات **الطبقات (انظر عرمر)**.

ولقد أكدت النظرية الثقافية الحديثة صراحة على صفات الجسد السيميائية. تحدث أول عملية دلالة في رأي كريستيفا في الرحم (Payne, 1993, pp. 167-170)، كما إنّ الجسد بالنسبة إلى فوكو هو موضع تاريخ سلالي غير ممثلين يقاوم تجريدات الأصول والانبثاق (Foucault, 1977, p. 147). ومع ذلك فلقد بين كينيث كلارك (1956) أن رسم العربي كان عبارة عن تجلٍ لحالة تجريد الأشكال الممثلة على الأقلّ منذ عصر (المعماري الروماني) فيتيروفيوس (Vitruoius) وأن الفنانين كانوا على استعداد للقيام بتحريف فاضح لصورة الجسد الإنساني بغية التعبير عنها بما يتماشى مثال جمالي نوعي ثقافياً. وبالرغم من ذلك، ظلت تخيّلات الجسد لزمن طويل تشكل نموذجاً مرجعياً «لأية دراسة للأعماق تتصف بالقسر، والحرفة، والاستنباط والعنف» (Stafford, .1991, p. 47) وهذا ما يعلّل ملاحظة فوكو المحكمة (1977, p. 154) والقائلة إنَّ «المعرفة ليست موضوعة للفهم، وإنما هي موضوعة للتنقيح».

مايكل باين (Michael Payne)

قراءات:

Brown, Peter 1988: *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity.*

Clark, Kenneth 1956: *The Nude.*

Foucault, Michel 1972 (1977): "Nietzsche, Genealogy, History".

Goldberg, David Theo 1993: *Racist Culture: Philosophy and the Politics of Meaning.*

Payne, Michael 1993: *Reading Theory: An Introduction to Lacan, Derrida, and Kristeva.*

Stafford, Barbara Maria 1991: *Body Criticism: Imaging the Unseen in Enlightenment Art and Medicine.*

Tillyard, E. M. W. 1943: *The Elizabethan World Picture.*

نقد البوليكاجا/ النقد الصِّدامي (Bole-kaja Criticism)

هو مصطلح يستخدمه تشينوايزو[6] (Chin-weizu) ومادوبويكي[7] (Madubuike) لتعريف النضال الإصلاحي «للرجال والشعوب» في مواجهة «ما يخنق حياتهم» (1983). وفي لغة اليوروبا[8] (Yoruba)، يعني المصطلح بوليكاجا «هيا نقاتل!» (Come Down let fight) إلا أنَّ النظرة البوليكاجية فيها ما هو أكثر بكثير من نزعة المنازلة الفكرية. إن فصل قضايا ومهمات (Issues and Tasks) وهو الفصل الأخير في كتاب **نحو إزالة الاستعمار عن الأدب الأفريقي** (*De-colonization of African Towards the Literature*) بالتزامه بالروح القومية الثقافية المتمحورة حول الفكرة الأفريقية، هو بيان (مانيفستو) للإنتاج الأدبي الأفريقي ومحولات تأويله، وقد حوت الفصول السابقة في الكتاب نظرات نقدية صارمة للمسلَّمات العامة حيال «النقد الأدبي المنطلق من النظرة المتمحورة حول الفكرة الأوروبية» للقصص والشعر الأفريقيين. وفي مقابل المدرسة المتمحورة حول النظرة الأوروبية، يقترح الكتاب دوراً «داعماً» للناقد.

ويقدم النقد الداعم للكاتب وللجمهور معرفة «الأشياء ذات القيمة في التراث الشفهي الأفريقي التقليدي». ومن المصطلحات الرئيسيّة في علم التأويل الدَّغمي هذا، مصطلح المحاكاة: فكما يتعين على الكُتّاب الاعتماد على الخطاب الأفريقي الشفهي لإنتاج ما يشبه «نكهة الحياة الأفريقية، «كذلك ينبغي على النقاد دعم جهودهم بتزويدهم بالمادة الخام -»معرفة الأشياء ذات القيمة في التراث الشفهي الأفريقي التقليدي، والسبب في ذلك»- اللازمة لصناعتهم. وبالنظر إلى تركيزهم على الخطاب الشفهي، وإلى تفضيلهم «الكلمات والمصطلحات المنتمية إلى القرن العشرين، «وبالنظر إلى إصرارهم على فكرة استقلالية الأدب الأفريقي، بالنظر إلى كلّ ذلك، فليس من المفاجئ أن يندِّد تشينوايزو وجيمي (Jemie) ومادوبويكي بالتأثير الذي تمارسه «الحساسية الإنجليزية الحداثوية» على بعض الشعراء الأفارقة، وأن يظهروا استحسانهم لما يفعله آخرون من مناشدة التقليدية في إنتاجهم.

ولطالما كان نقد البوليكاجا يوصف بـ: النموذج العِرْقي (Ethnic Model) لإصراره على فكرة «الخصوصية الثقافية» (Cultural Specificity) للأدب الأفريقي و«لنشدانه الاختلاف والتمايز والدفاع عنه». إلا أن هناك عنصراً مُفْتَقَداً في عملية التقويم هذه، وهو الإدراك بأنَّ جزءاً من الاستلهام السياسي لهذه النظرة يرجع إلى **مجتمعات متخيَّلة** (*Imagined Communities*) لا عِرْقية، تتجاوز الفكرة العِرْقية - إلى الأمة، القارة - وتفتقد أيضاً، وبدرجة متساوية، التأثيرات الأخرى الفاعلة في الحركة: أداتها المعرفية (نحن - هم)، محاكاتها، عقيدتها القومية (الثقافية). والكثير من هذه التأثيرات تعود، مباشرةً أو مداورةً، للتاريخ والنظرات المعرفية ونظريات الفنّ الأوروبية. إن نقد

(6) ناقد وشاعر وصحافي نيجيري ومنظر لفكرة الوحدة الأفريقية (المترجم).

(7) كاتب نيجيري (المترجم).

(8) اليوروبا هي مجموعة عرقية في أفريقيا الغربية (المترجم).

البوليكاجا، مثله في ذلك مثل نزعة التمحور الأفريقاني في أميركا الشمالية، هو شكل من أشكال العودة إلى الأصول القومية/ الوطنية. إلا أن هذا النقد، بانحباسه داخل منطق نظرة المركزية الأوروبية، لا يتمكن من صياغة علم تأويلي يمكن بواسطته إجراء شرح مثمر لانتقائية الممارسات المعبِّرة الثقافية الأفريقية النوعية واللغوية.

قراءات:

Appiah, Kwame Anthony 1992: *In my Father's House: Africa in the Philosophy of Culture.*

Chinweizu, Onwuchekwa Jemie, and Madubuike, Ihechukwu, 1983: *Toward the Decolonization of African Literature.* Vol. 1.

باوندري 2 (*Boundary* 2)

إن مجلة **باوندري 2**، ومنذ انطلاقها في جامعة ولاية نيويورك في برنغهامتون، بإدارة رئيس التحرير و. ف. سبانوس (W. V. Spanos)، في العام 1972، كانت ولا تزال هي المجلة الرائدة في مجال الأدب ونظرية النقد لعصر ما بعد الحداثة. وقد كانت المجلة، في سنواتها الأولى، وسيلة تعبير للنظرة النقدية المتخصّصة في نقد الأسس الميتافيزيقية للنظرة الحداثوية في ما يتعلق بعلم الجمال المستقاة من أعمال مارتن هايدغر (Martin Heidegger). وقد حاجج سبانوس نفسه، في عدد من مقالاته المهمة، بفكرتَيْ أدب ونقد أدبي جديدتَيْن لعصر ما بعد الحداثة واللتين من شأنهما إدراك وجود ظرف مفتوح وغير منتهٍ لـ الوجود في الزمن (Being-in-Time)، وبذلك يتم التخلي عن فكرة «إرادة السلطة/ التفوق» المجرّدة لدى غير المهتمين، أو العمل اللازمني أو التفسير النقدي. كما قدمت مجلة **باوندري 2** منبراً للشعر والقصص ما بعد الحداثية. ومؤخراً، وتحت إدارة رئيس التحرير بول بوفيه (Paul Bové)، وسَّعت المجلة مجال اهتمامها لتستكشف التطوّرات في تيار ما بعد الحداثة والمواقف حيالها خارج تيارها الرئيسي الأنجلو- أميركي، في آيرلندا وأميركا اللاتينية واليابان، على سبيل المثال.

قراءات:

Bové, Paul 1990: "A Converstion with William V. Spanos".

Pasanen, Outi 1986: "Postmodernism: An Interview with William V. Spanos".

بورديو، بيار (Bourdieu, Pierre) (-1930)

عالم اجتماع فرنسي، مع أنه متخرج من مدرسة المعلمين العليا بشهادة «الأستاذية في الفلسفة» (Abrégé de Philosophie) إلا أنه رفض كتابة أطروحة، احتجاجاً على ما اعتبره التسلط الفكري والتوجّه الستاليني للمؤسسة. استدعي في العام 1956للخدمة الإلزامية في الجيش الفرنسي، حيث أمضى أربع سنوات في الجزائر، ناشراً كتاباً بعنوان **علم اجتماع الجزائر** (*Sociologie de l'Algérie*)، في العام 1948، ومدرساً في جامعة الجزائر حتّى العام 1960، حيث عاد إلى فرنسا.

بعد قضاء فترتين قصيرتين في كلّ من جامعة باريس وجامعة ليل، تولى منصب مدير

دراسات في المدرسة التطبيقية للدراسات العليا، حيث لم يلبث أن أسّس مركز علم الاجتماع الأوروبي الذي لا يزال يديره. عيّن بورديو أستاذاً لكرسي في كلية دو فرانس في العام 1981. وتعكس معظم منشوراته انخراطه في الفلسفة، وعمله الأنثروبولوجي الميداني البالغ الاهتمام، وبدقة التفاصيل في الجزائر. كان بورديو، على غرار كلّ من **فوكو ودريدا**، مرتاباً من **وجودية** سارتر **وبنيوية ليفي - ستراوس**. وفي استجابته السمحة، ويجد بورديو في نقده للمفكرين من مثل ماركس، وفيبر، ودوركهايم وفتغنشتاين، ان لكل منهم وسيلة لتجاوز قصور الآخر.

كان بورديو معنياً على الدوام بمشكلة كيفية تمكّن الإثنوغرافي (الذي يصف خصائص الثقافات) من معرفة **الثقافة** التي يدرسها. وهو يجادل بأنّه لا يكفي أن يقوم المتقصي بمجرد اتخاذ مسافة عنها، أو أن يسبغ الموضوعية على الواقع الاجتماعي الذي يدرسه؛ بل إنّه من الضروري كذلك أن يحتفظ بنقد مستدام لطرائقه ونماذجه **المعرفية الإبستيمولوجية**. وهو يدعو التباعد النقدي الأوّل بـ «وضعنة المشارك» (Participant Objectivation) ويدعو الثاني بـ «وضعنة الوضعنة» (The Objectivation of Objectivation) (موضعة الموضوعية). ومع أنه كان ارتيابياً تجاه النظرية ونابذاً بسخرية لها (بالرغم من أن صدور العديد من كتبه ومقالاته مذيلة «بالنظرية» في عناوينها») إلا أنه كان متنبهاً إلى الطرق التي تحدّد فيها هذه النظريات وبشكل لا واع وغير نقدي غالباً، للممارسات الثقافية في حياة الناس اليومية. وهو يجادل بأنّ الفعل هو ما يجعل المعرفة ممكنة (Jenkins, 1992, p. 69).

بورديو كاتب وافر الإنتاج، تتراوح اهتماماته ما بين النظرية السوسيولوجية والتربية والأدب، وصولاً إلى الفنون البصرية، والفلسفة. يوفر كتابه بعنوان **منطق الممارسة** (*The Logic of Practice*) (1980) أفضل مدخل إلى أعماله، وهناك مسرد ممتاز لمنشوراته في العمل بعنوان بكلمات أخرى (*Another Words*) (1990).

مايكل باين (Micheal Payne)

قراءات:

Bourdieu, Pierre 1958 (1962): *The Algerians*.

------- 1980 (1990): *The Logic of Practice*.

------- 1990: *In Other Words*.

Jenkins, Richard 1992: *Pierre Bourdieu*.

Robbins, Derek 1991: *The Work of Pierre Bourdieu*.

بين قوسين (Bracketing)

هو اسم لمنهج فلسفي كان أول من أدخله الفيلسوف الألماني إدموند هوسّرل (Edmund Husserl) في وحول عام 1905. «الوضع بين قوسين» عنى «الإخراج من العملية» (Putting out of Operation). فقد أصرَّ فيلسوف الظواهر هوسّرل على وجوب «بين قوسين»، أي «تعليق معتقده» في جميع الافتراضات المسبقة و«عدم استعمالها» مع كلّ ما سبق أن اعتقد به، بغية أن يكون قادراً على وصف الخبرة من دون افتراضٍ مسبق. «الوضع بين قوسين» ليس بنفيٍ، كما أنه لا يعني الارتياب. فهو يعني القول بـ: «تحييد»،

موقف الإنسان مما «يضعه بين قوسين». فعندما «تضع بين قوسين» شيئاً، فإنّ شيئاً آخر يبقى خارج القوسين، وهذا دعاه هوسّرل «الباقي» الفنومينولوجي.

ج. ن. موهانتي (J. N. Mohanty)

برودل، فيرناند (Braudel, Fernand) (1985-1902)

فيرناند برودل (1902-1985) مؤرخ فرنسي كان من قبل منظّراً نقدياً، على الرغم من أنه لم يكن يرغب أن تنطبق عليه هذه العبارة الوصفية. إذ اعتبر نفسه مؤرخاً لما يدوم طويلاً (longue durée) أي المؤرخ الذي اعتبر التاريخ الجيّد هو تاريخ الفكر (histoire pensée) الذي يقدم ردوداً على المسائل الفكرية الخطيرة.

كان أحد الشخصيات البارزة في مدرسة الأنّالز[9] (Annales) التاريخية، وكان قائد ما يدعى الجيل الثاني (الجيل الأوّل كان بقيادة مؤسسيها: لوسيان فيفر (Lucien Febvre) ومارك بلوخ (Marc Bloch)).

ومثلت مدرسة الأنّال، لتقرّب بين علم التاريخ والعلوم الاجتماعية وثمارهما المشتركة. ومثلث معارضة لجميع أشكال المذهب التجريبي الحسّي اللاعقلي الذي أطلق عليه برودل اسم تاريخ (histoire evenementielle). كما مثلث تعارضاً مع جميع المذاهب الكلية البينوية التي أكدت التعميمات التي يقال إنها صادقة في كلّ زمان ومكان.

(9) تعني سجلاّت التاريخ أو الحوليات المهتمة بالأحداث التاريخية (انظر مجلة الحوليات التاريخية في القاموس (Annales) (المترجم).

وباختصار تقول، إن الأنالز رفضت أن تقع في فج المنهجية (Methodenstreit) رافضة المواقف التجزيئية والتعميمة للأحداث على صورة قوانين. وهكذا، نرى أن مدرسة الأنالز قامت على أساس نقدٍ عميق للمقدمات المنهجية والجوهرية الكبرى لقسم واسع من كتابات المؤرخين وعلماء الاجتماع في القرنين التاسع عشر والعشرين.

أسهم فيرناند برودل بإسهامين صاعقين في الفكر المعاصر. ويمكن الوقوع عليهما في كتابيه العظيمين (والكبيرين جداً)، وهما: **البحر المتوسط وعالم البحر المتوسط في عصر فيليب الثاني** (*The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II*) (1949, 2nd Edition, Amplified, 2 vols.)، وكتاب**الحضارة والرأسمالية من القرن الخامس عشر إلى القرن الثامن عشر** (*Civilization and Capitalism, 15th to 15th Century*) (1979, 3 vols.)، وكان الإسهام الأوّل متمثلاً في تصوّر سلطات زمنية اجتماعية متعددة. أما الإسهام الثاني فكان في تحليله المقلوب للرأسمالية كنمط إنتاج وكحضارة.

بدأ كتاب **البحر المتوسط كتحليل لنظام فيليب الثاني ملك أسبانيا**. وفي كتابة ذلك عكس برودل القصة.

حضارات قصة البحر المتوسط بوصفه اقتصاداً عالمياً (World-Economy) (وليس الاقتصاد العلمي). وكانت الواصلة (-) بين (World, Economy) ذات قيمة عند برودل، لأنه سلّ في الفرنسية تعبير اقتصاد العالم (économie-monde) لكي يميزه بدقة عن تعبير (économie mondiale) الذي يترجم،

عادةً، «الاقتصاد العالمي» من دون الواصلة (انظر المناقشة في Braudel, 1984, pp. 21-24).

كان عالم البحر المتوسط عالماً اقتصادياً بمعنى أن فيه تقسيم عمل يمكن ملاحظته، ووجود مدن سيّدة ونظام هرمي.

لقد كان «مسرحاً عالمياً» ذا حدود وهويّة، لكنّه مسرح تجاوز الحدود السياسية والثقافية. وكان الاقتصاد العالمي منطقة مكانية - زمانية لها تاريخ مثل هذا المفهوم طرح أمامنا السؤال الفكري الجوهري الذي انكبّ عليه برودل، وهو: إذا كان لمنطقة مكانية - زمانية ما تاريخ، وإذا كان المكان والزمان يشكلان تاريخها، وتاريخها يحدّد مكانها وزمانها أيضاً، فكيف يمكن للإنسان أن يعرف، وكيف يمكن للإنسان أن يعرّف مقولتي المكان والزمان؟

ففي معظم التفكير الحديث يفهم المكان والزمان بأنهما موجودان هناك كعاملين لا سبيل إلى تغييرهما أو زحزحتهما خارج حياة الأفراد وأعمالهم، والمجموعات والبُنى الاجتماعية. فالزمان والمكان ليسا بمتغيرين تجريبيين حسّيين قابلين للدراسة.

رفض برودل وجهة النظر المألوفة هذه وقال، إن الزمان والمكان متغيران تجريبيان حسيان مركزيان يمكن دراستهما، لأنهما مخلوقان اجتماعيان. وقدّم البرهان في كتابه: **البحر المتوسط**. وناقش ذلك، نظرياً، في مقالته المنهجية الرئيسيّة التي عنوانها التاريخ والعلوم الاجتماعية (Histoire et les sciences socials) المنشورة في **الأنالز** (*Annales E. S. C.*) في عام 1958.

بالنسبة لبرودل هناك ثلاثة أزمنة اجتماعية حقيقية، ورابع أسطوري. وقد دعا الأزمنة الحقيقة الثلاث: البنية، الوضع والحدث التي تتضايف مع الأزمنة الطويلة، والمتوسطة، والقصيرة. فالزمن القصير (Histoire evenenmentielle)، هو تاريخ العرفي للأحداث من الزمن الاجتماعي الذي استكشفه معظم المؤرخين. فقد كان هذا يمثل تاريخ الملوك والمعارك، وتاريخ التواريخ وتسلسل الأحداث، وتاريخ الاحتمالات اللامتناهية، غير أن برودل قال في كتابه: **البحر المتوسط، الأحداث غبار**. هي غبار لأن شأنها قليل وقدرتها على التغيير ضعيفة. وهي سحب غبار لأنها تحجب الإنسان عن رؤية البنى الحقيقية الأساسية.

توجد البنى في الزمان الطويل الذي قد يمتد لمئات لا بل لألوف السنين، لكنّها ليست بأبدية. والبنى هي تلك النماذج الاجتماعية الأساسية المستمرة والتي توفر القيود المستمرة لأفعالنا. وهي قد تمثّل أنماطاً من النماذج الثقافية، أو الاقتصادية، أو السياسية تختص بالتعامل مع الظواهر الطبيعية أو بردود الفعل عليهما (بدءاً من المناخ إلى الطوبوغرافيا وإلى الطفيليات) أو مع أنماط اجتماعية ثقافية معينة من الإدراك الحسي للحقيقة الاجتماعية (مثل النظرات إلى العالم أو القواعد المعيارية التي تحكم الهرميات الاجتماعية). وخاصتها الحاسمة هي أنها، وفي الزمن القصير، تظل بُنى ثابتة، وتظل الإطار الذي يكون وقع الأحداث في داخله محدوداً.

بين البُنى والأحداث تقع الأوضاع (Conjunctures) (التي ترجمت ترجمة غير

واقعية إلى اللغة الإنجليزية بأنها (Conjunc-tures).

والأوضاع تمثّل الإيقاعات الدورية التي هي التموّجات المألوفة لجميع البُنى. وقال برودل، أن معظم هذه التموجات ذات زمان متوسط، وهي تؤلف زمناً ممكناً إدراكه، غير أن لها تحوّلات مهمة في السياق العالمي (مثل فترات التوسع الاقتصادي الإجمالي مقابل الانكماش الاقتصادي الإجمالي).

كان إسهام برودل متمثلاً في تأكيده على أن التاريخ الجدّي هو تاريخ المفكر (His-toire)، هو في شرح البُنى والأوضاع، وليس الأحداث- وأيضاً، ليس في الزمان- المكان الأسطوري، والزمان- المكان الأبدي الذي يقول به مؤرخو الكليات البنيوية (والمثل الذي استشهد به برودل كان ليفي-ستراوس (Lévi-Strauss)).

ارتبط اسم برودل بتصوّر الزمن الطويل (longue durée) لدرجة أن بعضاً من قرائه لم يلاحظوا تصوّر الرأسمالية النقدي الذي لا يقل أهمية. فإذا كان كتاب **البحر المتوسط قد نظم كقصة تروي ثلاثة أزمنة**، فكانت تدور حول ثلاثة- أزمنة- مكانية (البنية، والوضع، والحدث)، فإن كتاب **الحضارة والرأسمالية** نظم كقصة تتحدث عن ثلاثة طوابق في عمارة الحياة الاقتصادية، هي: الطابق الأرضي للحياة اليومية، والطابق المتوسط للسوق، والطابق العلوي، وطابق الرأسمالية. ومن بعض النواحي، تبدو الحياة اليومية قريبة من البنى. وهنا، تكلّم بردول عن نماذج ذات زمن طويل جداً، وحقيقتها تتمثل في أنها تقيد وتكبح أفعال الناس والمؤسسات على المدى القصير. وعلى كلّ حال، نقول، إنّه إذا كانت «البنى» تشير إلى الظواهر الكبرى (مثل العلاقة بين سكان الجبال وسكان السهول، ونماذج الريح، وأشجار الليمون الرومانية كحّد ثقافي باقٍ)، فإنَّ اقتصاد الحياة اليومية يشير، بصورة رئيسيّة، إلى الظواهر الصغرى جداً (مثل نماذج وطهي الطعام، وزرع السلع الرئيسيّة، واللباس، واستعمال حيوانات المزارع). فهذه النماذج توفّر الأساس غير المحلّل وغير المعبّر عنه بالكلام، للحياة الاقتصادية الواقعية الحقيقية.

نظر برودل إلى الطابق التالي، أي طابق السوق، بطريقة خاصة جداً. فقد عرف السوق بالقول، إنّه منطقة البائعين والشارين الكثيرين، وبالتالي، هو منطقة الأرباح «الصغيرة»، والانتظام، والتحرر من القيود الكابحة. ولا يبدو هذا الوصف وصفاً رائعاً، باستثناء اعتباره، بوضوح، أن الدولة لعبت دوراً تاريخياً في المحافظة على حرية السوق عبر تنظيمه.

كان العدو الكبير للسوق، كما عبر برودل، هو ما دعاه المضاد للسوق، ولم يكن الدولة، وإنما كان الرأسمالية. فالرأسمالية هي المنطقة غير الشفّافة القائمة على رأس السوق، والمفروضة عليه، وهي منطقة الأرباح «الاستثنائية» عبر الاحتكارات، وعبر الدولة ما دامت الدولة هي الضامن للاحتكارات. والرأسمالية مضاربة، فهي أبعد ما يكون عن الانتظام. والرأسمالية منطقة القوة والمكر، وليست منطقة العرض والطلب.

لقد قلب برودل الصورة الكلاسيكية للرأسمالية رأساً على عقب (الصورة التي قدمها آدم سميث (Adam Smith) وكارل

ماركس (Karl Marx) التي أفادت بأن السوق تنافسي بشكل عادي وليس احتكارياً إلا في حالة الشذوذ.

ورأى برودل أن جوهر الرأسمالية - الرأسمالية الحقيقية الواقعية، كما تبدو، تاريخياً، على المدى الزمني الطويل، هو محاولة قمع حرية السوق بغية زيادة الربح.

إن وقع ذلكما التصوّران النقديان اللذان وضعهما برودل - وهما الأزمنة الاجتماعية المتعددة وأولوية البنية والوضع على الحدث، ثمّ الرأسمالية بوصفها مضادة للسوق- لم يبدأ يظهر إلا الآن، نعني وقعه على علم التاريخ والعلوم الاجتماعية وحقاً.

مثل برودل إحدى القراءات الأصلية للعالم الحديث وأحد الذين قد يشكلون أساس التحليلات الفكرية في القرن الحادي والعشرين، وأن احتمال حصول ذلك كبير.

قراءات:

Braudel, Fernand 1958 (1972): "History and the social Sciences: the longue durée".

------- 1949 (1973): *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II.*

------ 1979 (1981-4): *Civilization and Capitalism, 15th 18th Century.*

Wallerstein, Immanuel 1991: Unthinking social Science: The Limits of Nineteenth - century Paradigms: Parts V: "Revisiting Braudel".

إيمانويل ويلرشتاين (Immanuel Wallerstein)

بريخت، برتولت (Brecht, Bertolt) (1956 - 1898)

كاتب مسرحي وشاعر ومخرج ومنظّر ألماني. ولد في أوغسبورغ (Augs-burg) ويعتبر واحداً من أكثر منظّري الفنّ المسرحي تأثيراً في القرن العشرين، وخاصة في إنجلترا وفرنسا، فضلاً عن ألمانيا. وتنقسم سيرته المهنية بشكل عام إلى أربع مراحل: المسرحيات الأولى والقصائد والأقاصيص القصيرة والأوبراتان اللتان كتبهما (1914-1930)؛ المسرحيات التعليمية (Lehrstücke) (1930-1933)؛ المسرحيات التي كتبها خلال فترة نفيه من ألمانيا (1933- 1948)؛ العودة إلى ألمانيا واكتساب الجنسية النمساوية، وتأسيس فرقة «المجموعة البرلينية»[10] (Ber-liner Ensemble)، والمسرحيات المقتبسة من شيكسبير (Shakespeare) وموليير (Molière) وغيرهما.

وببلوغه سنّ الرشد خلال حرب الـ 1914-1918، درس بريخت الطبّ في جامعة ميونيخ، والتحق بالخدمة الإجبارية في الجيش، وتعرّض لتجارب فرضيّة شديدة وذلك خلال عمله مساعداً في المستشفى في الأشهر الأخيرة للحرب. وبنتيجة ذلك، اعتنق بريخت مذهب السلمية ومناهضة الحرب وموقفاً عدمياً عموماً تجاه الحياة. واستقر في برلين خلال سنوات الفوضى التي سادت في

(10) هي فرقة مسرحية أنشأها بريخت وزوجته هيلين وإيغل في برلين الشرقية في كانون الثاني/ يناير من العام 1949-(المترجم).

فترة جمهورية وايمار[11] (Weimar Republic)، حيث وقع تحت تأثير عاملين مهمين، الماركسية والمسرح. وكان قد قرأ في شبابه «البيان (الشيوعي)» (المانيفستو)، وبحلول العام 1926 كان منكباً على دراسة كتاب **رأس المال** (*Das Kapital*) ومع أنه لم يلتحق بالحزب الشيوعي أبداً، إلا أنه كان عازماً على تغيير العالم وفقاً للمبادئ الماركسية. وقادة اهتمامه بالمسرح - وكان قد كتب مسرحيتين قبل هذا التاريخ - ليصبح مساعداً لماركس راينهارت (Max Reinhardt). وفي هذه النقطة من حياته تطورت عنده أُلفة ودراية بأعمال إروين بيسكاتور (Erwin Piscator)، المخرج الذي كان قد طوَّر نموذجاً مسرحياً أسماه الدراما الملحمية. وفي 1928، أنتج بريخت مسرحية أوبرا القروش الثلاثة (The Three Penny Opera)، وهي تتضمن نظرة تهكمية تشاؤمية للرأسمالية. وتلت ذلك مسرحياته التعليمية في الفترة الثانية من حياته المهنية، ومن أبرزها مسرحيات الأم (The Mother) والقديسة حنة من ستوكياردز (Saint Joan of the Stockyards)، وكلتاهما في العام 1932. وبحلول هذا الوقت كان بريخت قد أصبح من الدارسين الجادين للمادية الجدلية (الديالكتيكية). وبعد فرض الرقابة عليه من قبل الحزب الاشتراكي الوطني في 1933، غادر بريخت ألمانيا. وبعد تجواله في أوروبا من مدينة إلى أخرى وبعد كتابته مسرحيات **حياة غاليليو** (*The Life of Galileo*)، و**الرجل الطيب من سيشوان** (*The Good Person of Szechwan*)، و**الأم كوريدج وأولادها** (*Mother Courage and Her Children*) غادر في النهاية إلى أميركا في 1941. وفي أميركا كانت إقامته أساساً في نيويورك ولوس أنجلوس، حيث كتب عدة مقطوعات، كان منها **الدائرة الطبشورية القوقازية** (*The Caucasian Chalk Circle*). وأُجبر على المثول أمام اللجنة النيابية التي تنظر في الأنشطة اللا أميركية في 1947، ثمّ غادر بعد ذلك مباشرة إلى سويسرا. ثمّ استقر في نهاية المطاف في برلين الشرقية وأسس فرقة المجموعة البرلينية في 1949، ولهذه الفرقة كتب بريخت مسرحياته المقتبسة وأخرج مسرحياته حتّى نهاية حياته.

وبينما لم يكن بريخت يوافق على بعض أفكار بيسكاتور، إلا أنه وجد في المسرح الملحمي لسلفه سبيلاً للتعبير عن أفكاره الاجتماعية وإيصالها إلى الجمهور، ولم تكن النماذج المسرحية الحاضرة لتؤمِّن مثل هذا السبيل. فهو كان يرى أن المسرح المنتمي إلى المدرسة الواقعية يقصر عن ذلك، فمع أن بريخت كان يؤمن بأنَّ من أهداف المسرح كشف حقيقة الأحوال الاجتماعية كما يراها للجمهور، فقد رفض فكرة أن واجب المسرح ينحصر في تقديم شريحة من الحياة للجمهور: فالتحديق من خلال الجدار الرابع المتخيَّل (لخشبة المسرح) كان يتيح للمشاهد بأنَّ يخضع نفسه بشكل سلبي لعالم من الأوهام. أما بريخت فكان يريد جمهوراً فاعلاً منخرطاً في النضال ضدّ النظام الرأسمالي والقيم البورجوازية في المجتمع. وكما كان بريخت يعارض المذهب الواقعي، كان أيضاً يعارض تعاليم المدرسة الطبيعانية في المسرح، وهي التي

(11) هو الاسم الذي يُطلق على الحكومة الألمانية في ما بين العامين 1919 و1933 لأن المجلس الذي تبنى دستورها التأم في وايمار من 6 شباط/ فبراير إلى 11 آب/ أغسطس من العام 1919 (المترجم).

كانت تُظهر الكائن البشري نتاجاً لحتمية البيئة التي يعيش فيها بدون حول له ولا قوة، بينما كان بريخت قد تعلم من ماركس أن الناس كانوا قادرين على إحداث التغيير المنشود. وأخيراً، فإن المدرسة التعبيرية قصَّرت أيضاً في خدمة أغراض بريخت لأن تقديمها للشخوص كان يتسم بالذاتية الزائدة. وقد وجد بريخت الحلّ المناسب لاعتراضاته على المسرح المعاصر في النظرية التي جاء بها حول المسرح الملحمي الذي كان يتيح له ترويج أفكاره السياسية. وكأن من الأغراض التعليمية للمسرح الملحمي جعل الجمهور يفكر في الظروف الاجتماعية المحيطة بحياتهم. ففي ملاحظاته حول نهوض وسقوط مدينة ماهاغوني[12] (The Rise and Fall of the City of Mahagonny (1929)، المُعَنونة **المسرح الحديث هو المسرح الملحمي** (Willett, 1964, p. 37)، قدَّم بريخت لائحة من المفهومات والتقنيات الدرامية والأجهزة المسرحية التي أظهرت التغيير في التركيز على ما أسماه المسرح الدرامي (Dramatic Theater) بمعنى المسرح الذي يتبع المبادئ الأرسطية، إلى المسرح الملحمي (Epic Theater). وتشير البنود الرئيسيّة في اللائحة إلى نظرة بريخت لطبيعة الإنسان، وإلى مَسْرَحَة هذه النظرة، وإلى الأثر المرغوب إحداثه لدى الجمهور. وبما أن طبيعة الإنسان لا تحددها البيئة المحيطة على نحو حتمي، فإن هويته ليست ثابتة. وأتاح هذا التصوّر الحاسم لبريخت معاملة النظارة على أنهم يمتلكون القدرة على التفكير بأنفسهم والقدرة على التصرف بناءً على تصوراتهم المستجدة. وقد قادته رغبته في إيصال جمهوره إلى النقطة التي يتمكنون فيها من التعرف على الحقيقة حيال المظالم الاجتماعية إلى استخدام أي جهاز مسرحي موضوع بتصرفه لتحقيق هذا الهدف. وكانت النتيجة المنطقية لذلك تستتبع تجنُّب أي نمط من البناء الدرامي أو المسرحي من شأنه أن يحبط مثل هذا الهدف. لذلك كان بريخت يرفض أي جانب أدائي من شأنه أن يخلق الأوهام، لأن الوهم بنظرة يفعل فعل المخدِّر الذي يعيق عملية التفكير بوضوح. كما إنَّ العاطفة أيضاً تؤدي إلى الإبهام في العقل ولذلك ينبغي تجنُّبها ما أمكن. فليكن البناء المسرحي إذن على شكل سلسلة متتابعة من المشاهد المقطَّعة التي يقدم كلٌّ منها مقولة عقلية تخاطب الفِكْر. ويجب أن لا ندع المشاهد يتعاطف مع الشخوص، كما يجب أن لا يتاح له الاستغراق في الاهتمام بالحبكة المثيرة. وبالتالي، يجب أن يُجْبَر الجمهور على الوقوف خارج العمل المسرحي بحيث يصبح في موقف المراقب الموضوعي. لذلك يتعيّن على المشاهد أن يستبدل الإثارة المسرحية والتجربة والأحاسيس بالفكر والفهم والقرار. وكان بريخت يدعو هذه العملية (Verfrumdung)، التي تُترجم عادة بعبارة «التنفير/ الاستعداء» (Alienation)، ولكن بما أن هذه العبارة غالباً ما تحمل مسحةً سلبية غير لائقة، فقد كانت تُستبدل بعبارات أخرى المجافاة (estrange-ment)، الترفُّع (detachment)، التباعد (Dis-tantiation) ومهما كانت العبارة المستخدمة في ترجمة مصطلح بريخت، فإنها كانت تشير إلى رغبة بريخت في جعل المألوف يبدو غريباً. فإذا كان للمشاهد أن ينظر إلى

(12) هي أوبرا سياسية ساخرة مبنية على نصّ مسرحي كتبه بريخت، وعُرضت للمرة الأولى في 1930 (المترجم).

أحد شخوص المسرحية أو إلى حَدَثٍ من أحداثها على أنه غير مألوف، بل مذهل، فسيكون قادراً على النظر إليه بعين جديدة. إن تأثير التغريب/ التنفير (Alienation Effect) (A-Effect) هذا سيكون من شأنه أن يتيح للنظّارة بدايةَ الانعتاق من ظروفهم الاجتماعية والسياسية التي تكيّف حياتهم، ومن ثَمَّ مشاهدة الحقيقة في الموقف الاجتماعي الذي يعيشونه، وفي النهاية، العمل عليه والتأثير فيه.

وفي محاولةٍ لشرح نظرته حول كيف يجب أن يتم إخراج وتمثيل المسرحية الملحمية، كتب بريخت مقالة بعنوان **المشهد الشارعي** (*The Street Scene*) وأضاف عنواناً فرعياً هو «نموذج أساسي لمسرح ملحمي» (Willett, 1964, pp. 121-129). ويطلب بريخت من قارئه أن يتخيل أن شخصاً ما شاهد حادث سير ثمّ أخبر آخرين عما شاهده. فهو بدلاً من محاولة إعادة تمثيل الحدث بتفحصه شخصية السائق أو الضحية، يستخدم أسلوباً موضوعياً إخبارياً ليروي كيف تتابعت الأحداث، مع القصد إلى كشف المغزى الاجتماعي لهذه الأحداث، وبهذه الطريقة، مع تجنب الإيهام والعواطف، يتمكن الراوي من عرض الحَدَث بشكل غير مألوف ما يتيح للمستمعين أن يستخلصوا بأنفسهم من كان المسؤول عما حدث. وللوصول إلى تأثير التغريب، يتعين على الممثلين في المسرح الملحمي، على نحو مماثل، أن يقلعوا عن تقمص الشخصية على النحو الذي كان ينادي به ستانيسلافسكي[13] (Stanislavski) فكان على الممثلين أن يجعلوا مسافة فاصلة بينهم وبين الشخصية والحدث المسرحي، وأن يقرؤوا كلمات أدوارهم وكأنهم يقرؤون تقريراً عن حدث تاريخي. ومن الطرق التي يمكن لهم اتّباعها في ذلك هو أن يتوجهوا بالخطاب إلى الجمهور مباشرة، ولكن ليس بهدف استثارة التعاطف بل بهدف تعليم الجمهور التفكير المنطقي في الخيارات المتوفرة. وكان بريخت - في ذلك متابعاً للنموذج الصيني في التمثيل - يؤمن بأنّه، لإيصال المعنى الاجتماعي الذي يريده إلى الجمهور، على الممثل أن يكتشف الحركة أو الإيماءة أو السلوك الاجتماعي المناسب (Gestus). وتشير هذه الكلمة التي تستعصي على الترجمة المناسبة، إلى نوع من الانصهار بين المادة والموقف والإيماءة أي إلى أي نوع من الإشارة أو من الانصهار بين المادة والموقف. والإيماءة الاجتماعية هي الإيماءة التي تتيح للجمهور أن يفهم المواقف الاجتماعية والمعنى المتضَّمن في المشهد حيث تحصل هذه الإيماءة. وبالنسبة لبريخت، كانت الإيماءة الاجتماعية من الأهمية بحيثُ إنّه كتب يقول: «إن موضوع تأثير التغريب هو تغريب الإيماءة الاجتماعية التي تقبع خلف كلّ حدث» (Willett, 1964, p. 139). وللتمثيل على ذلك، تُروى قصة عن حَدَثٍ وقع خلال التمارين على مسرحيته المقتبسة من مسرحية مارلو (Marlowe) إدوارد الثاني (Edward II). ففي أحد المشاهد يخون بالدوك الملك

(13) قسطنطين ستانيسلافسكي (1863-1938) هو أستاذ مسرحي روسي كان يتولى تدريب الممثلين= والجوانب الفنية والأدائية والإخراج المسرحي، وكان ينادي بالواقعية في المسرح ويشدد أن على الممثل أن يتقمص الشخصية لا أن يتماهى بها في تمثيله للدور المسرحي (المترجم).

إدوارد ويكشفه أمام العدو بإعطائه منديلاً. وبعد العديد من التجارب، صاح بريخت في الممثل: «ليس هكذا!» ثمّ قال للممثل: «إن بالدوك خائن»... وعليك أن تظهر سلوك الخائن في تمثيلك للدور. وبالدوك يؤدي دور الخيانة بذراعين ودودتين ممتدتين بالصداقة، وهو يقدم (لإدوارد) قطعة القماش برِقَّة وخضوع، بإيماءات عريضة واضحة. وعلى الجمهور أن يلاحظ سلوك الخيانة وبهذا يعير الانتباه!» (McDowell, 1976, p. 113). ويشير رولان بارت (1977, p. 73) إلى أهمية الإيماءة الاجتماعية: «إن هذا المفهوم البريختي [هو] واحد من أوضح ما أنتجته النظرية المسرحية وأكثرها اتّساماً بالذكاء»، وفي مقالة فوتوغرافية له (1967) (مؤلَّفة من مجموعة من الصور) أجرى تحليلاً نفَّاذاً لسبعة أمثلة من مسرحية «الأم كوريدج».

ومن الوسائل المسرحية التغريبية الأخرى استعمال الملصقات التي كانت تروي كيفية حلّ المشكلة الرئيسيّة في المشهد بالإضافة إلى مكانه وزمانه. وهكذا ينجذب انتباه المشاهد بعيداً عن التشوُّق لمعرفة ما سيحصل ويتجه بدلاً من ذلك إلى التفسير النقدي للمشهد. ولتحقيق هذا الهدف، كان بريخت يستخدم عملية تركيب (مونتاج) لتركيب صور مشهدية متتابعة، بحيث لا يعود للممثلين خطّ تتابعي (يمكنهم من فهم الشخصية) ولا يعود الجمهور منجذباً إلى الفعل وأحداث المسرحية. أضف إلى ذلك الانقطاع الذي كان يحصل لتطور الأحداث داخل كلّ مشهد بحيث تتباعد الإيماءة الاجتماعية (Benjamin, 1973, p. 18)، وكان يجري تصميم الأغاني بحيث تنبعث على هامش الموقف فقط. وكان الموسيقيون يعزفون على مرأى من الجمهور وكانت أدوات الإضاءة أيضاً توضع في مجال رؤية الجمهور. وكانت نغمة الموسيقى قاسية في المعتاد، وكانت الأغاني تهكمية وساخرة، والإضاءة واضحة وساطعة. وباختصار، كانت كلّ جوانب البناء الدرامي البريختي مصممةً لترسيخ الإيماءة التغريبية.

وقد أشار بعض النقاد إلى أن غريزة بريخت المسرحية غالباً ما تسيطر على نظريته في المسرح الملحمي، بحيثُ إنه حين تنجح مسرحياته كانت نظريته تعاني بحسب نسبة النجاح. ولنا في تاريخ مسرحية «الأم كوريدج» على الخشبة مثال على ذلك. فقد كان بريخت يدين الشخصية المذكورة في العنوان بما هي امرأة أعمال رأسمالية تعيش فقط لتجني الأرباح من الحرب. ويؤدي بها هاجس البيع والشراء إلى أن تفقد أولادها الأعزاء الثلاثة، وفي نهاية المسرحية، كانت نية بريخت أن يظهر أنها، حين عادت إلى عربتها وشدت سيور الحصان إلى العربة، لم تتعلم شيئاً من تجربتها المؤلمة. إلا أن الجمهور، في العرض الأوّل للمسرحية، تعاطف مع عزمها النبيل للاستمرار في الحياة وظهرت ميل لدى الجمهور باعتبارها من الأبطال. وأغضب ذلك بريخت فأعاد كتابة بعض المشاهد ليُظهر أنها لا تستحق التعاطف والاحترام (على سبيل المثال، في المشهد الخامس، حيث ترفض السماح باستعمال بعض قمصانها أربطة لمعالجة المجروحين). ولاحقاً، في العرض الذي قُدِّم للمسرحية في برلين، رفض الجمهور أن ينظر إليها على أنها شخصية شريرة، وبقي على تعاطفه معها. واستسلم بريخت وأقلع عن محاولاته، مُنْحياً باللائمة على الجمهور

المُسْتَعْبَد للمبادئ الأرسطية في المسرح وللمسرح «المطبخي» كما وصفه[14]. وهكذا نجد أنه بينما أدى التأثير التغريبي دوره ظاهراً بنجاح في المشاهد الافتتاحية للمسرحية، فإن بريخت قد خلق شخصيات ومشاهد كانت، في نهاية المسرحية تعيق عملية الفصل. والمشهد الأخير في المسرحية، حيث تموت كاثرين في أثناء محاولتها الناجحة لإنقاذ المدينة، ينظر إليه الجميع على أنه مشهد مأساوي تراجيدي في الأثر الذي يخلّفه في الجمهور. فقد اضطر بريخت أخيراً إلى الاعتراف بإمكانية السماح لبعض العاطفة في الظهور عند موت كاثرين. وهكذا نرى أن الفنان والشاعر والمسرحي الأرسطي في داخلِ بريخت كان قادراً على إسكات صوت المنظِّر فيه، وهذا ما حصل في بعض الأحيان.

وإذا ما عدنا إلى النظر في كلّ ما قاله بريخت خلال حياته المهنية، لاستطعنا أن نرى أنه في الواقع لم يتخذ قط موقفاً حازماً في ما يخص التوجيه والتعليم كما كان يبدو أحياناً. وفي الواقع، إنّه كان دوماً يُقر بأنَّ المسرحية، بطريقة ما، ينبغي أن تكون مسلِّية. وفي خلال حياته كلها، لم يقف مرةً ساكتاً، بل كان باستمرار يراجع ويعيد النظر في مسرحياته وأفكاره. وفي وقت مبكر من حياته المهنية، في العام 1926، نجده يؤكّد أنه إن لم يجد في كتابته للمسرحيات «شيئاً من المتعة»، فإنّه لا يتوقع من الجمهور أن «يستمتع» بها (Willett, 1964, p. 7). وكذلك، في العام 1927، كتب يقول بأنَّه على الرغم من أن المسرح الملحمي «لا يخاطب الأحاسيس بقدْر ما يتوجه إلى عقل المشاهد... فسيكون من الخطأ محاولة إنكار العاطفة في هذا النوع من المسرح» (Willett, 1964, p. 23). وعلى الرغم من ذلك، فقد بقِي بريخت حتّى 1939 على موقفه القائل إنَّ الهدف الرئيسي للمسرح الملحميّ هو أن يقدّم للجمهور إنتاجات توجيهية تحفّزهم على التفكير النقدي. ثمّ هو في مقالة «عن المسرح التجريبي» (1939) بدأ في رؤية الحاجة إلى التوازن: «كيف يمكن للمسرح أن يكون في الوقت ذاته موجِّهاً ومسلِّياً؟» (Willett, 1964, p. 135)، ثمّ نجده في العام 1948، عندما كتب مقالته الكبرى «كُتيِّب مبادئ لأجل المسرح» (A Short Organum for the Theatre)، يتحرك نحو القبول التام بفكرة «المتعة» «منذ البدء كانت مهمة المسرح هي تسلية الناس... ولا يمكن أن يطلب منه حتّى التوجيه» (Willet, 1964, p. 801-811). وكان بريخت، قبل ذلك، قد وصل إلى نقطة أدرك معها نقاط القصور في مفهومه الأصلي عن «المسرح الملحمي»، وفهِم الآن أن هذه العبارة كانت من الإبهام بحيثُ إنَّها لا تعبّر عن مقاصده. وانتقل إلى العبارة الوصفية «مسرح عصر العلم» ولكنه ما لبث أن طرحها جانباً لضيق أفق تعبيرها (Willett, 1964, p. 276). ثمّ لجأ في النهاية إلى التسمية التالية «المسرح الجدلي» (Dialectical Theater) مع أنه كما يبدو لم يكن قد استقر عليها حين مات.

(14) ينتقد بريخت ما يسميه «المسرح المطبخي» الذي لا يقدم للجمهور سوى تجربة معينة مع التركيز على الترفيه الفكري، وهذا، في رأي بريخت، يشبه وجبة طعام للجسد. ويبدي بريخت احتقاره للمسرح الذي يحشو عقول المشاهدين بالغذاء الفكري دون أن يحدث أي فارق لديه، وهو يعتقد بأنَّ المسرح يجب أن يدفع المشاهدين للتفكير وليس للإحساس.

والأرجح هو أن نظرية بريخت حول فن المسرح سوف يُشار إليها دوماً على أنها «المسرح الملحمي»، وهذا التعبير ذو نفع في الإشارة إلى قصة تجري روايتها بشكل موضوعي ويُقصد منها تغريب المشاهدين بحيث يتمكّنون من التأمل في الأوضاع الاجتماعية الراهنة. وفي الوقت ذاته، فإن عبارة «المسرح الجدليّ» تعبّر تماماً عن لبّ الممارسة المسرحية لبريخت (وخصوصاً في مسرحياته المتأخرة)، حيثُ أنها تنبع من فرضياته النظرية، لأنه يُمسْرح كلّ موقف اجتماعي على أنه عملية «في تنافر مع ذاتها»، على حدّ قوله (Willett, 1964, p. 193). ثمّ هو يذهب إلى حدّ القول إنَّ «تماسك» الشخصية المسرحية تظهره في الواقع الطريقةُ التي تتناقض فيها المميزات الفردية لهذه الشخصية مع بعضها البعض» (Willett, 1964, p. 196). فالأم كوريدج، على سبيل المثال، تتناوب فيها صفات الشجاعة والجبن، والعناد وليونة العريكة، والقسوة والمودة. ونجد هذه التقنية الجدلية الديالكتيكية ظاهرة في كافة عناصر مسرحياته تقريباً، وربما كان أوضح تجلٍّ لها هو في الشخصية التشعبية الانفصالية لشين تي/ شوي تا في مسرحية «الرجل الطيب من سيشوان» (The Good Person of Szechwan) وفي شخصية بانتيلا السكران/ الصاحي في مسرحية «السيد بانتيلا وخادمُه ماتي» (Her Puntila and his Man Matti) وهكذا فإن على الممثل أن يمثل دوماً ما كان بريخت يسميه بـ: كلا... ولكن (Willett, 1964, p. 137): فالممثل يؤدي دوراً معيناً، إلا أن هذا الدور يجب أن يحوي ضمنياً دائماً «الشيء الذي لم يكن يفعله». واقتباساً من المثال التوضيحي الذي يقدمه بريخت، عندما يقول الممثل، «سوف تدفع ثمن ذلك»، فإنّه لا يقول «أنا أغفر لك». فكلّ الكلمات والمشاهد والشخوص تحوي تناقضاتها الضمنية الخاصة بها. فمنذ البدء، إذن، كانت هذه المنهجية التناقضية عنصراً حاسماً في البناء الدرامي لدى بريخت. في الواقع، لقد عثر بريخت فيها على الشكل الدرامي الملائم لاعتقاده بالمادية الجدلية.

إن مقالات بريخت وخطبه والمقابلات التي أجراها وتوصيفاته لعملية الإنتاج وكتاباته الأخرى تؤلف، عند جمعها، نظرية متطورة متكاملة عن المسرح، وهي إحدى أكثر النظريات تأثيراً وتحدّياً واستفزازية في هذا القرن. ويبقى من الصحيح القول إن بريخت كان عُرضةً للهجوم وللتجاهل في أزمنة مختلفة وفي أماكن كثيرة. فقد كان عرضةً لمقص الرقابة عندما تولى النازيون السلطة، وحتّى خلال خمسينيات القرن العشرين، عندما كان يعمل في جمهورية ألمانيا الديمقراطية، تعرَّض للنقد الشديد من قِبل حزب الوحدة الاشتراكي لجملة أشياء كأن من ضمنها عدم تقديمه «أبطالاً إيجابيين» (Wolfgang Emmerich, quoted in Kruger, 1994, p. 491) وفي الولايات المتحدة، لطالما كانت آراء بريخت السياسية مثار القلق (انظر (Kushner, 1989). أما بشأن منهجيات التمثيل، فالظاهر أن الممثلين الأميركيين والبريطانيين (Patterson, 1994, pp. 282-283)، كما الفرنسيين (Dort, 1990, p. 97)، يفضّلون طريقة ستانيسلافسكي على تأثير بريخت التغريبي (A-Effect). وفي السنوات الأخيرة، ظهر في أوروبا الغربية، باستثناء إنجلترا ما يُسمى بـ«الإرهاق/ الملل من بريخت»، وهذا راجع، في جزء منه، إلى الإنتاجات الثقيلة المملة المُتْحَفية مثل تلك التي كانت تقدّمها المجموعة البرلينية (فقد وضع ورثة بريخت قيوداً على التجريب)

إلا أن تأثير بريخت بقي متغلغلاً ومنتشراً، على الرغم، وهذا ما ينبغي قوله من الشكوك الجدية التي آثارها إيريك بينتلي (Eric Bent-ley) (1990) حول مسألة تعيين مصادر التأثير. وقد جالت المجموعة البرلينية في عدد من البلدان، على سبيل المثال في بولندا في 1952، وفرنسا في 1954 و1955، وإنجلترا في 1956، وموسكو في 1957، والبندقية في 1966، وتورونتو في 1986. وفي خلال السبعينيّات، فاقت عروض مسرحيات بريخت في جمهورية ألمانيا الاتحادية والنمسا وسويسرا عروض مسرحيات شيلر (Schiller) وشيكسبير عدداً (Weber, 1980, p. 97). وقد كان لبريخت تأثير على مخرجين من مثل بيتر بروك (Peter Brook) وجون ليتلوود (Joan Littlewood) وأندريه سيربان (Andrei Serban) وروجر بلانتشون (Rog-er Planchon) وآريان موشكين (Ariane Mnouchkine) وجيورجيو ستريهلر (Gor-gio Strehler) وروبرت وودراف (Rob-ert Woodruff) وروبرت ولسون (Robert Wilson)، كما أثر في كُتَّاب مسرحيين من مثل جون أردن (John Arden) وإدوارد بوند (Edward Bond) ودايفد هير (Da-vid Har) وروبرت بولت (Robert Bolt) وكاريل تشرشل (Caryl Churchill) وبيتر وايس (Peter Weiss) وهاينر مولر (Heiner Muller) وهيلموت بايريل (Helmut Baierl) وبيتر هاكس (Peter Hacks) وآتول فوغارد (Athol Fugard) وداريو فو (Dario Fo). كما استُعملت التقنيات البريختية من قِبل الفرق المسرحية الأميركية من مثل «المسرح الحيّ» (Living Theater) و«فرقة سان فرانسيسكو للمسرح الإيمائي» و«المسرح النسائي التجريبي». ويبقى مستوى الاهتمام العلمي ببريخت مرتفعاً: فقد احتوت لائحة المراجع (البيبليوغرافيا) السنوية في المسرحية الحديثة (Modern Drama) 77 بنداً عن بريخت في 1992، و114 بنداً في 1993. ويقدم كتاب **بريخت السنوي** (*The Brecht Year Book*)، الذي تنشره «جمعية بريخت العالمية» مقالات عن المصادر والنظرية والتأويل، بالإضافة إلى مراجعات نقدية للكتب. ولا يزال النقاد يكتشفون مقاربات مثمرة لكلا النظرية والمسرحيات، خصوصاً من خلال النقد النسوي (*Femi-nist Criticism*) (مثل كتاب *The Brecht Yearbook* vol. 12 (1983))؛ والدراسات السينمائية (مثل؛ ويليت (Willett)، 1983؛ كوبلاند (Copeland) 1987؛ بيغ (Byg) 1990؛ وكليبر وفيسر (Kleber and Visser)، (1990). وجرت دراسة علاقة بريخت بتيار ما بعد الحداثة من قبل رايت (Wright) (1989)، وسيلبرمان (Silberman) (1993)، وسوليش (Solich) (1993). وهناك مشروع قيد التنفيذ لإصدار طبعة من 30 مجلداً لأعمال بريخت بدأ في 1989، ينشره كلّ من Suhrkamp Ver-lag (فرانكفورت) وAufbauVerlag و(برلين وايمار)، كما أصدرت دار فينتج (Vintage) طبعة للمسرحيات الكاملة. وقد ركّزت أعداد من مجلات نقدية على بريخت: مثل *Tu-lane Drama Review*, 6 (1961) خريف (1967) *The Drama Review* (TDR), 12, no. 1 (خريف 1981) *The Drama Review* (TDR) 24, no. 1؛ (ربيع 1986) *Theatre* (Yale) 17؛ *Theatre Journal*, 39 (1987)؛ و (1988) *Modern Drama*, 31ويلقي عدد آذار/ مارس 1993 من مجلة *Theatre Journal*، بعنوان «المسرح في ألمانيا بعد جدار F، «الضوء الفاحص على حالة فن المسرح في ألمانيا، لا سيما موضوع بريخت منذ تشرين الثاني/ نوفمبر 1989.

ويبدو أن سقوط جدار برلين لم يكن

له بذاته، حتّى الآن، أثر كبير في كيفية النظر إلى نظرية بريخت. ويعتقد البعض أنّه بما أن الشيوعية قد سقطت صدقيتها كما يظهر، فإن الجوانب السياسية في بريخت قد أصبحت غير ذات صلة (انظر مناقشة القضية والحجج مع وضد، في .Eddershaw, 1991, pp) (303-304، ومع أنه قد يصحّ هذا القول، إلا أن بإمكان المرء أن يحاجج بأنّه طالما كانت المظالم تميّز الحياة المعاصرة، فإن مقصد بريخت في تغيير المجتمع سيبقى ماثلاً أمامنا يتطلب منا النظر. ويبقى من غير الواضح المدى الذي ستصل إليه المقاربات النسوية وما بعد الحداثوية في تغيير نظرتنا إلى نظرية بريخت وممارسته. وفي هذه الأثناء، فإن تقرير سيلبرمان (1993, p. 19) بأنَّ مدينة برلين قدّمت دعماً مالياً للمجموعة البرلينية التي تحت إدارتها الجديدة الملتزمة بالابتكار في «روح بريخت»، تعيش حالة من الولادة الجديدة، تبشّر بالخير. ومن الطبيعي، أن المخرجين والممثلين وكُتّاب المسرح سوف يستمرون في الجدل حول أفكار بريخت، وبعضهم رفضها، إلا أن تقنية بريخت ما فوق المسرحية والطبيعة الجدلية للبُنى الدرامية في مسرحياته، وعلى الأخص ربما رفضه للنظرات الأصولية تجاه الشخصية المسرحية، وقبوله بالنهاية المفتوحة، وإدخاله للجمهور الناقد، كلّ هذا يجعله مما لا يُستغنى عنه. ويبقى بريخت ذا حضور بارز، ويعود هذا إلى فنه المسرحي الثوري، الذي بارتباطه بالوعي السياسي، قد غيّر من طرق نظرتنا إلى المسرح ووسّعَ أفقها.

قراءات:

Bentley, Eric 1981: *The Brecht Commentaries*, 1943-1980.

Brooker, Peter 1988: *Bertolt Brecht: Dailectics, Poetry, Politics*.

Cohn, Ruby 1969: *Currents in Contemporary Drama*.

Esslin, Martin 1959 (1971): *Brecht: The Man and his Work*.

Fuegi, John 1972: *The Essential Brecht*.

Hill, Claude 1975: *Bertolt Brecht*.

Mews, Siegfried, ed. 1989: *Critical Essays on Bertolt Brecht*.

Mueller, Roswitha 1989: *Bertolt Brecht and the Theory of Media*.

Speirs, Ronald 1987: *Bertolt Brecht*.

Suvin, Darko 1984: *To Brecht and Beyond: Soundings in Modern Dramaturgy*.

Thomson, Peter, and Sacks, Glendyr, ed. 1994: *The Cambridge Companion to Brecht*.

Willett, John 1959: *The Theatre of Bertolt Brecht: A Study from Eight Aspects*.

برايموند، كلود (Bremond, Claude) (-1929)

باحث فرنسي في علم السرد، يتناول بالمناقشة والتحقيق عمل البُنيوي الروسي فلاديمير بروب (Vladimir Propp) حول الحكايات الشعبية. ويرى برايموند أن الناقد البنيوي ينبغي أن يلتفت إلى المعاني

المحتملة غير تلك التي يقدمها العمل الأدبي. وفي نظريته، أن النصوص تحوي نقاطاً يجري عندها اتخاذ الخيارات، أو تتغير الحبكة، أو تطور الشخصيات، وباستخدام ألسنية سوسور، المتعلّقة بالعلاقات التمايزية، وينظر برايموند إلى هذه النقاط على أنها تنتج معنى من خلال الخيارات التي تستبعد ذاتها.

قراءات:

Bremond, Claude 1973: *Logique du récit.*

Propp, Vladimir 1958: *Morphology of the Folktale.*

ترقيع (Bricolage)

مصطلح على صلة بكلود ليفي - ستراوس، يحيل إلى استعمال أداة مفهومية ملائمة بشكل متدنٍ، حين لا تتوافر وسيلة أخرى. يعرف ليفي - ستراوس، في كتابه **البنى الأولية للقرابة** (*The Elementary Structures of Kinship*) (1969, pp. 2-4)، «الطبيعة» باعتبارها تلك التي تتصف بالعالمية أو التلقائية، ولا تتوقف على ثقافة خاصة أو معيار؛ وهو يعرّف «الثقافة» باعتبارها تلك التي تتوقف على منظومة من المعايير الناظمة اجتماعياً، والتي تتباين من بنية اجتماعية إلى أخرى، إلا أنه بعد أنْ أرسى هذا التمييز ما بين الطبيعة والثقافة يتوجه إلى مناقشة حظر سفاح المحارم الذي يبدو أنه عالمي وطبيعي، ومعياري وثقافي في آن معاً. ولو أن التمييز طبيعي/ ثقافي فضائحي بمعنى ما، إلا أنه ضروري ويشكل استعماله نوعاً من «الترقيع». يصعد دريدا من قابلية المصطلح للتطبيق من خلال ملاحظة أنه إذا كان الترقيع هو الاستعارة الضرورية للمفاهيم من تراث غير متماسك أو مدمّر، فعندها يصبح كلّ خطاب ترقيعياً (1978, p. 285).

مايكل باين (Michael Payne)

قراءات:

Derrida, Jacques 1967b (1978): *Writing and Difference.*

Lévi-Strauss, Claude 1949 (1969): *The Elementary Structures of Kindship.*

مؤسسة السينما البريطانية (British Film Institute)

أُسّست في العام 1933 في خضم جدال مرير حول دور الثقافة السينمائية والتراث السينمائي في بريطانيا. ومنذ ذلك الحين، وهي تناضل للمحافظة على استقلالها كمؤسسةٍ تتواجد أساساً ضمن المجال العام، في وجه ضغوط من أهل الصناعة السينمائية والسياسات الحكومية المتغيرة. وقد لعبت عبر تاريخها كلّه دوراً إبداعياً حاسماً في مجال الثقافة السينمائية. وكأن من أولى مسؤوليات المؤسسة إنشاء «مكتبة سينمائية وطنية» (وهي أساس «الأرشيف الوطني للسينما والتلفاز» الموجود حالياً). كما تولّت إدارة مجلة **الصورة والصوت** (*Sight and Sound*) في 1934، وأنشأت جناحاً للعرض مع مؤسسة «المسرح الوطني للسينما» في 1952. وهي منذ نشأتها، اهتمت بتحديد معنى الثقافة السينمائية والترويج لها، وكان من خلال هذه الأنشطة بالتحديد أنْ أسهمت إسهاماً متميزاً في تطوير النظرية السينمائية.

وقد أفادت الإبداعية والمناظرة الفكرية دوماً من الدعم والانتشار المتوافر من خلال الأنشطة المختلفة للمؤسسة، وعلى الأخص المكتبة السينمائية، والنشر، ومكتبة خدمة المعلومات المتخصّصة والكتب.

وفي أواسط ستينيات القرن العشرين تبنّت الدائرة التربوية في مؤسسة السينما البريطانية سياسة حركية جديدة تجاه النقد السينمائي والدراسات السينمائية شكلّت بوتقةً للنظرية السينمائية الناشئة. ويمكن التأريخ للمبادرات الجديدة منذ تعيين بادي وانل (Paddy Whannel) مسؤولاً عن التربية في 1957. ومن ثَمَّ، اشترك مع ستيوارت هل (Stuart Hall) في تأليف كتاب **الفنون الشعبية** (*The Popular Arts*) (1964)، ويعكس عنوان الكتاب الانتفاضة التي أحدثها انخراطه في التراث السينمائي في مؤسسة السينما البريطانية. وتَظهر المقاربة المترسّخة للنقد السينمائي في ذلك الوقت بوضوح في السياسات التحريرية لمجلة **الصورة والصوت**. وكانت المجلة، وعلى وجه الخصوص في ما بعد 1948 حين تولّى غايفن لامبرت (Gavin Lambert) رئاسة تحريرها، تمثل أفضل ما في التراث البريطاني، مركِّزة دعمها وتأييدها في النقد على أعمال السينما الفنية العالمية وعلى بعض الأفلام الأميركية المتميزة. وكان أن حصل تحت رعاية وانل أن بدأ النظر بجدية إلى نظام الاستوديو الهوليوودي في مؤسسة السينما البريطانية.

ربما كان التعاون الذي أنتج كتاب **الفنون الشعبية** ذا مغزى حيثُ أنّ كلا المؤلّفين قادم من خارج المؤسسة الفكرية الإنجليزية، فوانل اسكتلندي قادم من الطبقة العاملة وهول (Hall) جامايكي درس في أوكسفورد. وكان كلاهما على استعداد لإيلاء الاهتمام الفكري والتحليل الاجتماعي لفن سينمائي لم يكن، في أفضل حالاته قبل ذلك، لا يحظى إلا بالإهمال من النقاد، وغالباً ما كان يُستقبل بعداء ظاهر من قِبل النخبة التي كانت ترذل الإنتاج الفني الهوليوودي لما تجد فيه من البهرجة والتزويق وانعدام الذوق الفني واتسامه بالعنجهية الاستعمارية في سيطرته على سوق صناعة الترفيه في العالم. وقد أطلق وانل تياراً من الاهتمام النقدي بالسينما الشعبية، وخاصة هوليوود، ثمّ أضاف إرباكاً جديداً للمواقف التقليدية بتبنّيه لهذا الموقف مقروناً بالتزامه السياسي اليساري.

إن من الأهمية بمكان أن نضع التأثير الذي مارسه وانل في هذه التغييرات النقدية في نصابه لأنه لم ينشر أي شيء بعد ذلك قط. فقد شجّع الجدال والشغف النقديين وعمل على استدامتهما، إلا أن الشيء الذي حوّل الأفكار إلى سياسات هو طاقته التنظيمية. وكان أهم ما في الأمر هو أنه جمع مجموعة من الأشخاص الذين يفكرون بشكل متماثل في الدائرة التربوية للمؤسسة وكان هؤلاء الكتاب والإداريون والتربويون هم الذين أطلقوا المقاربة الجديدة للنظرية السينمائية. وفي خلال الستينيات، كان تأثير مجلة **دفاتر سينمائية**[15] (*Cahier du Cinéma*) قد ترسَّخ في بريطانيا، مُطلقاً أيضاً موجةً جديدة من الاهتمام بهوليوود. وانضمّ في العام 1966 إلى الدائرة التربوية كلٌّ من فيكتور بيركنز

(15) هي مجلة سينمائية فرنسية ذات نفوذ أسّست في العام 1951 (المترجم).

(Victor Perkins) الذي كان في مجلس تحرير مجلة **سينما** (*Movie*)، وبيتر وولن (Peter Wollen) الذي كان يكتب عن السينما الهوليوودية من منظور إخراجي في **مجلة اليسار الجديد** (*New Left Review*) تحت الاسم المستعار لي راسل (Lee Russell). وفي السنوات التالية جرى التوصل إلى صياغة للمقاربة المتميزة التي أطلقتها الدائرة التربوية في مؤسسة السينما البريطانية من الحلقات الدراسية والعروض السينمائية والندوات الدراسية الصيفية العظيمة الأثر التي كانت تقيمها الدائرة التربوية. ومع أن الإشكالات النقدية التي يطرحها نظام الاستوديو السينمائي كانت من النقاط المركزية في تلك المناظرات، كذلك كانت أعمال المنظّرين السينمائيين الرواد من مثل إينشتاين (Eisenstein) وبازين (Bazin).

كانت هناك حاجة إلى تطوير سياسة تربوية، تكون الأساس لتراث سينمائي مستقبلي، فقد أمّنت السياق الذي تمّ من خلاله طرح أسئلة النظرية للمرة الأولى. وبينما كان النقد السينمائي، تقليدياً، يعتمد على مفاهيم القيمة التي كانت ملائمة للإنتاجات الثقافية الراقية، خصوصاً تلك المتعلّقة بالنقد الأدبي، فإن الأفلام التي كان ينتجها نظام الاستوديو الهوليوودي كانت تتطلب شكلاً جديداً من النقد ومقاربة جديدة لمفهوم القيمة. وكان بسببٍ من هذا التحدي الفكري أن تحوّلت الدائرة التربوية في مؤسسة السينما البريطانية إلى نظريات السيمياء (علم الرموز) والمدرسة البنيوية. والراجح أنه كان في بريطانيا فقط أن تقاطع الشغف بالسينما الهوليوودية مع الأفكار الفرنسية. هذا المزج بين الإنتاج الثقافي الوضيع القادم (إلى إنجلترا) عبر الأطلسي (من أميركا) والتنظير الراقي القادم عبر القناة الإنجليزية (بحر المانش من فرنسا) شكّل صفعةً في وجه المحافظة التقليدية الإنجليزية التي كانت من أوجه متعددة، تميّز هذا الجيل ورفضه الروح الانعزالية والتعصب الإنجليزيين. وبانتقال الدائرة التربوية إلى مجال النشر، كانت كتب بيتر وولن (Peter Wollen) **الإشارات والمعنى في السينما** (*Signs and Meaning in The Cinema*) (BFI and Secker and Warburg) (1969)؛ وأعيد إصداره في 1972)، وجيم كيتسيز (Jim Kitses) **الآفاق غرباً** (*Horizons West*) (BFI and Secker and Warburg, 1969)، وكولن ماك آرثر (Colin McArthur's) العالم السُفلي في الولايات المتحدة الأميركية (Underworld USA) (BFI and Secker and Warburg, 1972) كلها تمثل هذه النزعات نحو التنظير، بينما هي تستمر أيضاً في معالجة القضايا التي تثيرها مجلة **دفاتر** حيال مسألة الإخراج والنوع، وفي الوقت نفسه، كانت مؤسسة السينما البريطانية تموّل التقنيات الجامعية الأولى المكرَّسة للدراسات السينمائية التي من شأنها أن تؤمِّن السبل التالية لتوسيع هذه الأفكار وإيصالها إلى جمهور أوسع وجيل جديد. وكان روبن وود (Robin Wood)، قد لعب دوراً مهماً في مناظرات الدائرة التربوية من موقع مختلف نوعاً ما من موقع ليفيزي[16] (Leavisite)، هو أول من عُيِّن في واحد من

(16) هذه الإشارة إلى مذهب الناقد الأدبي والاجتماعي الإنجليزي ف. ر. ليفيز (F. R. Leavis) الذي كان يركّز في نقده على الوظيفة الاجتماعية الإصلاحية للأدب (المترجم).

هذه المناصب في جامعة ورويك (War-wick).

تعرّضت هذه «الموجة الأولى» من النظرية السينمائية لانتكاسة عندما قدم بادي وانل (Paddy Whannel) وعدد من زملائه استقالاتهم من مناصبهم في 1971 على خلفية تغيير في السياسة حيال التربية في مؤسسة السينما البريطانية. إلا أن موقع الدائرة التربوية قد حظي بدعم متراكم ما مكّنها من الاستمرار في عملها، بينما تقدّمت سائر الدوائر في المناظرات من خلال أنشطتها الخاصة. فعلى سبيل المثال، فإن القرارات النقدية التي كانت السبب في جمع نُسخ الـ 16 ملم والمستخلصات الدراسية مكّنت من تدريس السينما الهوليوودية على نحو جديّ وتحليلي، بحسب الخطوط التي رسمتها سياسة الدائرة التربوية. إلا أن الجو الثقافي قد تغير أواخر الستينيات، مفسحاً المجال لحصول تطوّرات جديدة في النظرية السينمائية. فقد شدَّت حرب فييتنام والأحداث السياسية في العام 1968 الانتباه بعيداً عن السينما الهوليوودية، وهي التي كانت، في الأصل، غارقة في أزماتها الخاصة. وفي خلال هذه الفترة، كانت مجلة **الشاشة** (*Screen*)، المموَّلة من مؤسسة السينما البريطانية، مستمرة في توسيع وتفصيل المناقشة حول الربط بين السينما والنظرية، وخاصة من خلال النظرية الماركسية الألتوسيرية (Althusserian) والتحليل النفسي اللاكاني (Lacanian).

وبينما استمرت مؤسسة السينما البريطانية في عملها في مجال النظرية وفي تقوية هذا العمل، فقد بدأ الاهتمام بالنظرية السينمائية وعلم الجمال الطليعي، بدءاً من منتصف السبعينيّات، بالتأثير في سياسة الإنتاج. ومع تعيين بيتر ساينسبري (Peter Sainsbury) في منصب رئيس الإنتاج في 1976، فإن احتمال صناعة أفلام بقياس 16 ملم أساساً لسينما بديلة حشد وجمَّع آمالاً لم يكن هناك تنسيق بينها في ما سبق. ومع أن التمويل الذي قدّمه مجلس الإنتاج كان يشمل أفلاماً تتراوح في طبيعتها من سينما الواقع (Vérité) إلى السينما الطليعية، فقد أنتجت هذه الفترة أيضاً أعمالاً كانت تحاول خلق سينما نظرية. ومن جديد كان السياق البريطاني يستجيب لتأثيرات هجينة مخلَّطة، تلك القادمة من حركة «السينما الأميركية الجديدة»، ممثَّلةً على سبيل المثال، بمايكل سنو (Michael Snow) وهوليس فرامبتون (Hollis Frampton) من جهة، وتلك القادمة من السينما الأوروبية الراديكالية، مُمثّلةً، على سبيل المثال، بجان - لوك غودار (Jean-Luc Godard) وجان- ماري ستروب (Jean-Marie Straub) - دانيال ويليه (Danielle Huillet) جان ماري ستروب (Jean-Marie Straub). وكانت سياسة ساينسبيري (Sains-bury) تموِّل الأفلام التي تستجيب لهذه النزعات، بينما تعكس أيضاً تأثير الحركة النسوية وتعمل على الناحية التمثيلية ونظرية التحليل النفسي.

تغيّر وجه الفيلم المستقل في الثمانينيّات، استجابةً للأثر الذي أحدثه إنشاء القناة الرابعة في التلفزيون البريطاني إضافةً إلى تخفيض التقديمات الحكومية لعمليات التمويل. إلا أن مؤسسة السينما البريطانية استمرّت، عبر إنتاجات مشتركة، في تمويل العديد من المخرجين الذين أضحت أعمالهم مرادفةً

للسينما البريطانية اليوم. وتم وضع تصاميم لسياسات تمويلية جديدة، عن طريق إنشاء ورشات عمل، لخلق فرص للصناعة السينمائية في المناطق، خارج احتكار المدن الكبرى. وبدأت مجموعات الصناعة السينمائية السوداء (Ceddo, Sankofa, Black Audio Film Collective, Retake) بإنتاج أعمال كأن من شأنها توسيع التقليد النظري الراديكالي لمجلس الإنتاج وإعادة صياغته.

وفي خلال سنوات حكم المحافظين، في أيام مارغريت تاتشر (Margaret Thatcher) على وجه التحديد، اضطرت مؤسسة السينما البريطانية إلى ممارسة الضغط على الحكومة للمحافظة على استمرارية سياساتها. وقد تأكد نجاحها في ذلك من خلال التطوّرات التي حصلت على جبهتين. **أولاً**، تمّ ترسيخ الوعي السينمائي، والتلفازي أيضاً بشكل متزايد، في المدارس ما أدى إلى توسيع إمكانية توافر النظرية التي جرى استكشافها في المرحلة السابقة. فقد أصبحت الدراسات الإعلامية الآن جزءاً من صلب المناهج الدراسية الإلزامية في المدارس كافة. وينعكس هذا الزخم أيضاً في الأفكار والعروض التي تقف خلف متحف الصورة المتحركة الذي أنشأته مؤسسة السينما البريطانية، في 1988. **ثانياً**، التزمت مؤسسة السينما البريطانية بإجراء أبحاث واسعة النطاق في التطوّرات الجديدة الحاصلة في ثقافة الصورة المتحركة. وبالاتكال على سبيل المثال، على مجموعاتها التاريخية مثل الأرشيف الوطني للسينما، والمكتبة، ومواردها الأخرى، فإن بإمكان المبادرات البحثية لمؤسسة السينما البريطانية أن تعبر الفاصل الثقافي والتجاري الذي تلاحق لعنته السينما والتلفاز وفي 1992، أسّست مؤسسة السينما البريطانية (بالاشتراك مع كلية بيربيك في جامعة لندن) برنامج ماجستير في تاريخ ونظرية السينما والتلفاز، وهو الآن في صُلب برنامجها البحثي.

إن قصة دعم مؤسسة السينما البريطانية للأفكار والإبداعات الراديكالية، في المناظرات وقبل أن يجري تأسيسها أو قبولها، لهي شاهدٌ على الإسهام الحاسم لمؤسسات القطاع العام في ثقافة يمكنها أيضاً أن تؤثر في الجوانب التجارية وتميّزها وتحييها. وتشهد سنة الاحتفال بمئوية السينما عملاً دؤوباً في مؤسسة السينما البريطانية بالتواصل مع الصناعة السينمائية، وصولاً إلى إحراز قدر من التعاون لم يكن ممكناً تخيُّله عند ولادة المؤسسة، أو حتّى منذ عشر سنوات أو ما يقارب ذلك. وفي هذه اللحظة في التاريخ، حيث نجد من المتعيِّن الدفاع عن مفهوم «العام» إنْ من الوجهة النظرية أو العملية، فإن المؤسسة تقوم بإيجاد السبل للمحافظة على تقليدها الذي يرمي إلى الإبقاء على الأصيل وإلى إحياء الإبداع من أجل الأجيال المقبلة.

قراءات:

Houston, Penelope 1994: *Keepers of the Frame: The Film Archives.* London: BFI.

McArthur, Colin 1992: *The Big Heat.* London: BFI.

MacCabe, Colin 1993: *On the Eloquence of the Vulgar: A Justification of the Study of Film and Television.* London: BFI.

بروكس، كلينث (Brooks, Cleanth) (1994-1906)

ناقد أميركي، ومروِّج رئيسي لمدرسة النقد الجديد (New Criticism). وينتمي إلى الجيل الثاني في الحركة ولم يكن من المفكرين الرئيسيين ذوي النفوذ، وكان يصف عمله بأنَّه «توليف» لأفكار الآخرين، إلا أن كتابه الموجَّه للطلاب **فهم الشعر** (*Understanding Poetry*) (بالاشتراك مع روبرت بين وارين (Robert Penn Warren)، 1938 كان له تأثير هائل في نشر تعاليم حركة النقد الجديد في أوساط وأقسام الأدب الأميركي في الجامعات. ويشكّل كتاباه **الشعر الحديث والتقليد** (*Modern Poetry and the Tradition*) (1939) **والإناء المشغول بعناية** (*The Well-Wrought Urn*) (1947) العمل النقدي الذي يمثل منهجية الحركة، كما أصبح كتابه **النقد الأدبي: تاريخ موجز** (*Literary Criticism: A Short History*) بالاشتراك مع وليام ك. ويمسات (William K. Wimsatt) (1957) نصاً دراسياً نموذجياً.

كتاب **الشعر الحديث والتقليد** هو المعادل الأميركي لكتاب **إعادة تقويم** (*Revaluation*) (1936) للناقد الإنجليزي ف. ر. ليفيز (F. R. Leavis)، الذي هو محاولة طموحة لكتابة **تاريخ منقَّح للشعر الإنجليزي** من منظور أفكار ت. س. إليوت (T. S. Eliot)، وهو في الوقت ذاته دفاع جريء عن الشعر الحداثي. وكان بروكس يهدف في عمله إلى الوصول إلى «نظرية شاملة لتاريخ الشعر الإنجليزي متضمَّناً في ممارسة الشعراء الحديثين». وبتعبير آخر، كان بروكس فعلياً، على غرار إليوت (Eliot) وليفيز (Leavis)، يقرأ التاريخ الأدبي بحركة خلفية، خدمة للنظرة الجدلية المناهضة لـ «العلماء، سَدَنَة التقاليد». إن رفضهم للشعر الحديث لما يجدون فيه من «صعوبة» ولمحتواه الفكري الزائد ناجم عن كونهم منحبسين في إطار تقليد بائد، تقليد يعود إلى المدرسة الرومانسية وإلى مفاهيم القرن الثامن عشر الضيقة الأفق عن ما هو «شعري». ولكي يمضي النقد قدماً يريده بروكس (Brooks) أن يعود إلى الماضي أكثر فأكثر، ليعيد الاتصال مع تقليد سابق، التقليد العائد للقرن السابع عشر، في محاولة لعكس توجُّه العملية التي «حطَّمت التقليد القائم على الفطنة والبديهة».

هناك «علاقة ذات مغزى بين شعراء الحداثة وشعراء البديهة في القرن السابع عشر». فكلتا المجموعتين تستخدم لغة شعرية تعبّر عن مواقف «ناضجة» و«معقّدة»، خصوصاً تلك المتسمة بالتورية الساخرة التي تجمع ما بين الفكر والشعور، كما فعل الشاعر دون (Donne) بحسب وصف إليوت (Eliot) له. ويسعى القسم الأكبر من الكتاب لإظهار كيف أن الشاعر الذي امتلك ناصية هذه «البديهة الجادة» «يعيد باستمرار خَلقَ عالمه بإدماج ما هو عديم الشكل وغير متجانس ومتناقض في كلٍ عضوي متماسك». ويقدم بروكس قضية قوية، مع أنها أيضاً تبدو الآن استبعادية إلى حدّ يثير القلق، بإشارتها إلى أن كلّ الشعراء في ما بين دون وإليوت، بافتقادهم لـ «البديهة» بهذا التعريف المحدَّد، لم يكونوا سوى مروّجين إما للعاطفة الساذجة أو للفكر المشابه لها في السذاجة.

والجانب الآخر المثير للتساؤل والشكّ في مقالة بروكس مُشتق من واقع أنها أكثر

بكثير من مجرد تاريخ أدبي استرجاعي. وكما كان أساتذته إليوت وريتشاردز-Rich-ards) (Ransom) ورانسوم (Tate) وتايت (Tate)، وكما كان ليفيز، فإن بروكس كان يسعى للترويج لنظرة خاصة للتاريخ الحديث، وهي نظرة كئيبة إلى حدّ المبالغة الميلودرامية وسبينغلرية (Spenglerian) في طبيعتها. وهو يدعم توصيفات آلن تايت لما يسميه «تحللنا الراهن»، حيث يعيش سواد السكان حياة فوضوية عملياً. وهو يستشهد بحماسة ظاهرة بتوصيف إليوت المتعالي لـ «تجربة الإنسان العادي» على أنها «فوضوية، شاذة وغير منتظمة، متشظية» (بعكس عقل الشاعر المثالي الفطن الذي «هو باستمرار يصهر ويمزج التجارب المتنوعة»)، وهو عندما يطبق «اختباره» الإليوتي للشعراء الأقوياء - «مدى التجربة التي يمتصها شعرهم واتساعها» - ليس فقط على الشعر بل أيضاً على جمهور القراء، نجده يَخْلُص إلى «استنتاج غريب، وربما يلقي المزيد من الضوء على الواقع، ألا وهو أن جمهور القراء هو الذي يعيش في البرج العاجي، فأصلاً ما بين حياته العاطفية... والعالم الواقعي». وإنه لاستنتاج غريب فعلاً، وهو يلقي بضلال الشكّ على مشروع بروكس (وكذلك النقاد الجدد) برمته.

نُشر كتاب **الإناء المشغول بعناية** في 1947، وفي الفترة الفاصلة ما بين الكتابين، حصلت حرب الأعوام 1939-1945، وهي أدت، بحسب بروكس، إلى تصاعد الهجمات ضدّ «صعوبة» الشعر الحداثي. من أجل ذلك، عاد بروكس إلى الميدان، بدعاوى أكثر جرأة وعدوانية من ذي قبل. ونجد «المفارقة/ التناقض الظاهري» (بما هو أداة بلاغية) (Paradox) تحل محل السخرية والبديهة مصطلحاً أساسياً، ويفتتح الكتاب بتأكيد عمومي شمولي: «إن المفارقة هي اللغة الملائمة والتي لا غنى عنها في الشعر». إلا أن تكتيكه/ طريقته اختلفت هنا. وبإدراك بروكس أن هذا المعيار من شأنه ربما أن يقود إلى تعريف أضيق أفقاً من التقليد الأحادي الصحيح، نجده يتنازل ويُقر بأنَّ هناك بعض الشعر الذي يستحق القراءة، كُتب في ما بين زمن الحرب الأهلية الإنجليزية وعصر إليوت. «إن النقد الجديد، كما جرت تسميته، كان يميل للتمحور حول إعادة الاعتبار لدون وللتقليد الذي مثَّله دون»، إلا أنه ينبغي على النقاد الجدد أن يمضوا إلى ما هو أبعد من ذلك في نظرتهم وأن ينشدوا «المفارقة» في أماكن أخرى أيضاً. وهو الآن يجد أداة المفارقة البلاغية أيضاً عند ووردزوورث (Wordsworth) (الذي كان قد جاء وصفه في كتاب **الشعر الحديث** بأنَّه «وبيل على الفكر»)، وعند كيتس (Keats)، وحتّى عند تينيسون (Tennyson) («الذي هو ربما آخر من يمكن اعتبارهم من الشعراء الإنجليز الذين يتسمون بدقة التعبير المرتبطة بالمفارقة والغموض»).

وكانت هذه الزيادة في المرونة في الموقف شيئاً طيباً. إلا أن الواقع يبقى بأنَّ هذه الطريقة في قراءة الشعر الإنجليزي تنطلق من نظرة محدودة للغاية، وعلى الرغم من أهمية الكثير من قراءات بروكس الإفرادية وبراعتها، فإن هذه النظرة لم يكتب لها البقاء لتصبح جزءاً من النظرية النقدية أو التاريخية.

انظر أيضاً: New Criticism; Eliot, T. S.; Ransom, John; Irony; Pardox.

قراءات:

Crane, R. S. 1952: "The Critical Monism of Cleanth Brooks".

Guillory, John 1983: "The Ideology of Canon-formation: T. S. Eliot and Cleanth Brooks".

Simpson, Lewis, ed. 1976: *The Possibilities of Order: Cleanth Brooks and his Works.*

Wellek, René 1986b: " Cleanth Brooks".

(Bryson, Norman) برايسون، نورمان
(1949-)

عالم بريطاني يبحث في الدراسات المقارنة وهو يستخدم قطبيات من نظرية الأدب (التلميح (Connotation) والدلالة المباشرة (Denotation) التتابعي الخطي (Syntagmatic) والجدولي الاستبدالي (Paradigmatic) لتفعل في مجال تاريخ الفنّ. ففي كتاب **الكلمة والصورة** (*Word and Image*)، على سبيل المثال، ينكب برايسون على تفحُّص فن الرسم الفرنسي من لوبرون (LeBrun) إلى دايفد (David)، ليس بما هو سلسلة متتابعة من الأساليب بل بما هو تفاعل بين «الخطابي» (Discursive) و«التصويري» (Figural). وتتيح هذه النظرة، مثلاً، النظر إلى لوحات شاردان (Chardin) ليس على أنها تحتل مكاناً غير مناسب في أسلوب روكوكو (Rococo)، بل بما هي مزيج من خطابة لوبرون وتصويرية واتو (Watteau).

انظر أيضاً: Gaze; Gombrich, Ernst; Semiotics; Structuralism.

قراءات:

Byrson, Norman 1981 (1986): *Word and Image: French Painting of the Ancien Regime.*

------ 1983 (1988): *Vision and Painting: The Logic of the Gaze.*

------- 1989: *Looking at the Over-looked: Four Essays on Still-Life.*

(Burke, Kenneth) بيرك، كينيث
(1993-1897)

ناقد أدبي أميركي. ومع أن بيرك يُعتبر عادةً ناقداً أدبياً – حتّى إنّه كان ينظر إليه على أنه أبرز النقاد منذ كوليريدج – فإن تعريفه الخاص لمشروعه الشخصي، يتكوّن من البحث في المحفّزات الرمزية والفعل اللغوي عموماً(Burke, 1966, p 494). كان بيرك كاتباً مكثراً، حيث عمل في التأليف والترجمة والشعر والقصة القصيرة والرواية. وتمكّنه وتركيز عنايته على أثر النصوص في الجمهور من توسيع مدى علم البلاغة وتحسينه على حدّ سواء. إلا أن استقلاليته الفكرية الشديدة التي كانت تتميّز بالمشاكسة عملت على الحدّ من توسيع تأثيره بدرجة كبيرة. وكانت اهتماماته النظرية التي ميّزته عن مدرسة «النقد الجديد» (New Criticism)، تتراوح من التحليل النفسي والألسنية إلى الماركسية والرمزية التواصلية، إلا أنه لم يكن يستجيب منهجياً لأيٍّ من هذه المجالات. كما أنه، وبصفته نموذجاً للفكر الملتزم في أميركا، في زمن كان فيه الالتزام السياسي والنشاط الفكري على السواء محل تهمة وريب، احتلّ موقعاً آمناً في تاريخ الآداب الأميركية. وتنحو

التقويمات النقدية لأعماله إما إلى الإطراء المبالَغ فيه إلى حدّ التقزز من ناحية، أو إلى الرفض المتعالي من ناحية أخرى. ويقدم كتابُه الرئيسي الأخير اللغة بما هي فعل رمزي (1966) (*Language as Symbolic Action*) نظرة استرجاعية ممتازة لأعماله.

قراءات:

Burke, Kenneth 1966: *Language as Symbolic Action*.

C

كيج، جون ملتون (Cage, John Mil-ton) (1992-1912)

موسيقي ومؤلّف موسيقي، وُلِدَ في مدينة لوس أنجلوس في ولاية كاليفورنيا. كان ذا نفوذ وشخصية قيادية في الحركات الفنية التجريبية في النصف الأخير من القرن العشرين، ومؤلّفاته الموسيقية وأفكاره المستعملة الصدفة، الصمت، واللاقصدية، تحدَّت الطريقة التي كانت تُصنع بها الموسيقى وتُسمع. وقد كتب الموسيقى بأساليب متنوّعة وفحص مجموعة واسعة من أشكال وطرق التأليف الموسيقي. وتعدّى عمله الموسيقي إلى ميادين الرقص، والرسم التشكيلي، والفنّ، والفلسفة والشعر. المتعاونون والمشاركون معه والأصدقاء شملوا الراقصة مرسي كونينغهام (Merce Cunningham)، والفنانين البصّريين:

روبرت روشنبرغ (Robert Ruschen-berg)، جاسبر جونز (Jaspers Johns)، مارسيل دوشامب (Marcel Duchamp)، عازف البيانو دايفد تودور (David Tu-dor)، مؤلّف موسيقي بيار بوليز (Pierre Boulez)، كارلينز ستوكهاوسن (Karlheinz Stockhousen)، مورتون فيلدمان (Morton Feldman)، كريستيان وولف (Christian Wolff)، وإيرلي براون (Earle Brown). كان هناك العديد من الأفراد المهمين في التطوّر الموسيقي والفكري المبكر لِـ كيج (Cage). ففي أوائل ثلاثينيّات عام 1930 درس التأليف الموسيقي مع هنري كويل (Henry Cowell) في المدرسة الجديدة في مدينة نيويورك ومع أرنولد سكونبرغ (Arnold Schoenberg) في مدينة لوس أنجلوس. وفي عامَي 1938 و1939 عمل في شركة بوني بيرد (Bon-nie Bird) للرقص في مدرسة كورنيش (Cornish) في مدينة سياتل (Seattle) وهناك التقى بمرسي كونينغهام والتي تعاون وتشارك معها بقية عمره، والتي وضع لشركة الرقص التي تملكها مؤلّفات موسيقية كثيرة. وخلال أواسط أربعينيّات عام 1940 شرع كيج بدراسة جدّية للفكر اللاغربي. فدرس الفلسفة الهندية مع الموسيقي غيتا سارابهاي (Gita Sarabhai) الذي عرَّفه على كتابات

راماكريشنا (Ramakrishna). وفي أواخر أربعينيّات عام 1940 درس زين بوديزم كايج (Zen Buddhism Cage) مع دايسيتز ت. سوزوكي (Daisetz T. Suzuki) في جامعة كولومبيا في مدينة نيويورك. وفي عام 1951 أُعطيَ نسخةً من كتاب **التغيرات** (*Book of Changes*) الصيني (I Ching) من قِبَل كريتسيان وولف (Christian Wolff). وقد كان لذلك الكتاب أهميته في تفكير كيج، وقد استعمله لدعم عمليات الحظ وقرارات التأليف الموسيقي المطلوبة في العديد من تسجيلاته الموسيقية وكتاباته. وفي حين ساعد هؤلاء الأفراد والأحداث على تشكيل حياته الأولى، فإنَّ عمله مع سكونبرغ (Schoenberg) (على الرغم من كونه قصير الزمن) أنتج قرارات عديدة وحكايات مهمة ومتكررة. عاد كيج، في عام 1934، إلى لوس أنجلوس من نيويورك واتّصل بسكونبرغ الذي وافق على تدريسه شرط أن يصرف حياته للموسيقى. وافق كيج ودعا إلى لوس أنجلوس، وشرع في درس فن مزج الألحان مع سكونبرغ. غير أن سكونبرغ عبَّر عن تحفّظات قوية تتعلّق بقدرات كيج الموسيقية. فمع أنه وجد في كيج «مولّداً لعبقرية»، فإنّه لم يشعر أنه يملك المواهب الضرورية أو الحسّ الملائم للانسجام الذي يجعله مؤلّفاً موسيقياً. وبعد مواجهته بذلك التكهّن المحزن والمتعلق بمستقبله الموسيقي، ازداد تصميم كيج للاستمرار في ما أراد. وعندما أخبره سكونبرغ أنه سيرتطم بالجدار ولن يكون قادراً على التقدّم، ردّ كيج بالقول، إنّه، حينئذٍ، سيقضي حياته ضارباً رأسه بالجدار. ووعد سكونبرغ أنه سيكرّس حياته للموسيقى، وذلكم كان ما فعل. فقد ضمّت قائمة مؤلّفاته الموسيقية ما يزيد على 200 قطعة موسيقية أهمها: *Credo in Us* (1942)(1948)، *Sonatas and Interludes*، (1952) '33 '4، (1952) *Williams Mix*، (1979) *Roaratorio*، (1969) *HPSCHD*، (1987) *Europeras* 1 *and* 2. وفي حياته أحرز تكريمات دولية، تلقّى جوائز فنية كثيرة، وكُلِّف بالقيام بمهمات من قِبَل الكثير من أهم الأوركسترات وشركات الموسيقى في العالم. كما ألّف عدة كتب شملت، فيما شملت، (1961) *A New Year Silence*، *Monday* (1967) و(1979) *Empty Words*، وابتكر أعمالاً بصرية كثيرة شملت 17 (1978) *Drawings by Thoreau*، *Ryoku* (1985) و*Eleven Stones* (1989). وعمل محاضراً في تشارلز إليوت نورتن (Charles Eliot Norton) في جامعة هارفرد (Harvard) في عام (1988-1989)، وتلك المحاضرات التي نشرت في عام 1990 تحت عنوان: VI - I وفّرت أفضل وأوسع مثل عن شكل كتابته الشعرية، وهو الشكل الذي أطلق عليه اسم ميسوستيك (Mesostic).

ومع أنه كان أصيلاً ومثيراً في الكثير من أعماله، فإنَّ لأعمال كيج جذوراً في التقاليد الفنية والفكرية الأميركية الأولى. وخصوصاً نذكر أن اهتماماته في التجريب وتوسيع حدود التعبير الإنساني والتجربة الفنية لها سابقاتها المهمة في موسيقى تشارلز إيف (Charles Ives) وفي كتابات هنري دايفد تورو (Henry David Thoreau) ورالف والدو إيمرسون (Ralph Waldo Emerson). والاقتباس الآتي قد يكون أتى من أي واحد منهما: «لأذكّر القارئ أني مجرد مختبر. فلا تضع أقلّ قيمة على ما أفعل، أو أقلّ شكّ بما لم أفعل، كما لو أني أتظاهر بأني أحسم أي شيء على أنه

صادق أو كاذب. فأنا أزحزح جميع الأشياء. فلا وجود لوقائع مقدَّسة، ولا واحد منها دنس، فأنا، وبشكل بسيط أقول، إني أجرِّب، فأنا باحث «ساعٍ إلى ما لا نهاية له، ولا وجود لماضٍ على ظَهري» ("Circles" Emerson). يعود ابتهاج كيج بالتجريب إلى والده الذي كان مخترعاً ابتكر إحدى الغوّاصات الأولى. وقد أقرَّ كيج بتأثير والده وقصَّ قصة مصيره كغوّاصة مرفوضة. قال: «كان والدي مبتكراً. وفي عام 1912 سجّلت غواصته رقماً قياسياً في البقاء تحت الماء. وعندما شُغِّلت بآلةٍ على الغاز، فإنها تركت فقاعات على السطح، لذا، لم تستخدم في الحرب العالمية الأولى». (*Silence,* Wesleyan University Press, 1961, p. 12).

غالباً ما كانت الطبيعة التجريبية لأعمال كيج النتيجة المباشرة للضرورة الواقعية. فمثلاً نقول، إن حدوده، بوصفه مؤلّف موسيقي تقليدي (وهو ما لاحظه سكونبرغ) أجبرته على البحث في الأصوات الفردية ووحدة بقاء الصوت بطرق لم يستخدمها آخرون، وكذلك تقليله من أهمية العلاقات والانسجام المعياريَّيْن بين الأصوات، وبذلك، العمل على تخيّل وسبر الطرق المختلفة الخاصة بإنشاء البعد الزمني للموسيقى. وكانت الحدود الفيزيائية هي التي أدّت إلى اختزاله البيانو المُجهَّز. ولعدم وجود فسحة كافية على المسرح، لأكثر من بيانو عادي ولوجود حاجة إلى صوت لا يستطيع البيانو أن يصدره، كلّ ذلك أدّى بـ كيج (في أواخر ثلاثينيّات عام 1930) للَتجريب عبر تغيير صوت البيانو. فوضع مسامير وبندقات وشرائط من المطّاط على الأوتار وبينها في داخل البيانو، فأنتج، بذلك، إمكانات صوتية جديدة للآلة المعروفة. (وقد كتب بعضاً من أجمل الموسيقى للبيانو المجهَّز، مثلاً **الليل المحفوف بالمخاطر** (*The Perilous Night*) (1944-1843) و*Sonatas and Interludes*. ورأى كيج أن حدود عالمنا وضروراته يعاملان أفضل معاملة، بوصفهما مناسباتٍ للتجريب وفرصاً لاختبار أشياء جديدة، لم تُختبر من قبل. ويعود الكثير من تكريسه للتجريب إلى اعتقاده أنَّ العقبات والقيود في حياتنا لا بدَّ من أن تتحول إلى مصلحتنا فلا يجوز القبول بها كأسباب وتبريرات للفشل.

ولم ينتج التجريب بالبيانو المجهَّز والتأليف الموسيقي له أصواتاً متنوعة وجديدة، وتقلّبات جديدة لهذه الآلة التقليدية فقط، وإنما جعل كلّ ذلك كيج يدرك أنه لا يسيطر على الأصوات النهائية للقطع الموسيقية التي كتبها لهذه الآلة الجديدة. وقد أدّى هذا الفهم إلى الاهتمام بأنواعٍ أخرى من التأليف الموسيقي حيث تتغيّر الأصوات الناتجة مع كلّ أداء. وهكذا، شرع في التجريب على تأليف قطع موسيقية غير محدَّدة، عن طريق العمليات الممكنة والمصادفة، وكان عمله ذاك شكلاً من التأليف الموسيقي لا يشبه أي عملٍ آخر، فأدّى بكثيرين من أصدقائه وزملائه السابقين مثل بوليز (Boulez)، إلى التوقف عن الارتياح لأعماله. أما استعمال المصادفات الممكنة ، فلا يقصد منها التعريف بها، بل إلغاء قرارات المؤلف الموسيقي، في مرحلة الابداع الأخيرة. إن إلغاء رغبات وخيارات المؤلف الموسيقي من خلال المصادفات الممكنة، هي لا تعني إلغاء رغبات وخيارات المؤلف الموسيقي بواسطة المصادفات الممكنة،

لإنتاج إبداعات غير مرغوبة لهذه الأفضليات أو أعمال تأليف موسيقية أو أفضلية أداءات المصادفات الممكنة. وإذا كنا نفعل أي شيء نرغب به بطريقة عشوائية، نكون، حينئذٍ، معتمدين على الذاكرة أو المشاعر أو أي شيء يؤلّف جزءاً منّا، في لحظة ما، بينما يوفّر توظيف عمليات المصادفة المحسوبة بعناية، إجراءات موضوعية لاختيار الأصوات للتأليف الموسيقي. وفي الكثير من أعماله (لا سيما الأخيرة منها) سعى كيج إلى إيجاد سياقٍ من اللا صدقية وإلى إزاحة الذات الشخصية والهرب من خيارات ورغبات النفس، والطلاق مع الناتج الأخير للتأليف الموسيقي بفصله عن الرغبات الواعية للمؤلّف الموسيقي، والعيش مع الصمت (جميع الأصوات التي لا نقصدها)، صمت عالمنا.

كان الصمت جزءاً آخر مهماً في موسيقى كيج. ومعناه عنده «جميع الأصوات التي لا نصدرها عن قصد» والذي يفتح لنا نفوسنا، وبشكل كامل، أمام العالم. فهو يحطّم الحاجز الموجود بين العالم والفنّ بطريقة تجعلنا لا نعود نعرف الفرق بينهما، ويوجب وجود مضغ فاعل لا منفعل. فالصمت يُخرجنا من عالم الفنّ ويدخلنا في الحياة كلها. فهو ليس الضدّ للصوت، وإنما هو الشامل لكلّ صوت. وقد شكّل صمت العالم عند كيج موسيقاه المفضَّلة. «إذا كنت تريد أن تعرف حقيقة الأمر، فهي أن الموسيقى التي أفضّلها، حتّى على موسيقاي وكل شيء، هي تلك التي نسمعها حين نكون صامتين» (Kostelanetz, 1988, p. 23).

الرغبة في احتواء كلّ الأصوات (الصمت) جرى التعبير عنها في القطعة الموسيقية المشهورة: '4'33 التي كثر الحديث عنها. هي قطعة، كتبت، أصلاً، في حركات ثلاث، ومؤخراً، لأي مدّة، وهي تتألف من دقائق ثلاث و33 ثانية من الصمت (وهو وقت تحدِّده عمليات المصادفة). والقطعة هي الأصوات التي تحدث، بشكل طبيعي، خلال زمن الأداء، وهي تلك الأصوات التي تحدث فيها قاعة الحفلة الموسيقية (الناس يتحركون، الكراسي تصدر صريراً)، وفي البيئة الخارجية (أبواق السيارات تبوّق، والريح تعصف)، كلّ ذلك يصل إلى آذان جمهور المستمعين. وكانت أكثر مؤلّفاته الموسيقية كمالاً تلك التي مثّلت حبّه وإحترامه للعالم كما هو. و'33 '4 عبّرت عن شعور كيج، المفيد أن السؤال الرئيسي أمامنا هو «كيف نقول وبسرعة: نعم لحياتنا؟». وقد كشف هذا السؤال عن اهتمام مهم آخر عند كيج، ألا وهو الفوضوية (Anarchism)، أو اللا دولة. وقد فهم كيج الفرضية الأساسية للفوضوية والتي مفادها أن الناس أخيار بصورة عامة، وقادرون على الاهتمام بنفوسهم من دون تنظيمات تراتبية (بنيوية) لحياتهم من قِبَل آخرين. ولكتابة الموسيقى بطريقته، قال كيج، إن عليك أن تفترض أن الناس أخيار وقادرون على العناية بنفوسهم والتفكير بها من أجلها. فالتجريب، والمصادفة والصمت عناصر وتعابير مهمة لطريقة كيج الفوضوية (Anarchistic) في التأليف الموسيقي وفي الحياة. فقد سعى ليعطيَ كلّ الأصوات مواقع متساوية وسمعاً متساوياً في حياتنا، وحاول تأليف موسيقى والعيش بحيث «لا يكون هناك تدخّل في الموسيقى التي تدور حولنا، باستمرار». وموسيقاه كانت الموسيقى التي عبَّرت عن الخير الطبيعي وإمكانية عيش حياتنا العادية.

أعمال كيج خلقت ولا تزال تخلق جدلاً وخلافات. وإحدى نواحي النزاع المتكرر كان يعرض، غالباً، بأنّه بين موسيقاه وأفكاره (أو فلسفته). وعلى الرغم من أن هذه الثنائية وظِّفت في الكتابة عن كيج (واستعملت مرات عدة في النقاش الحالي)، فيمكن أن تكون مضلّلة، وقد أنتجت نزاعاً جدلياً مهماً حول الطرق التي بها نصغي إلى أعمال كيج، نتحدث عنها ونكتب حولها. فيبدو أن هناك طرفين متطرفين حول هذه القضية: أحدهما يقول: «هم لا يطيقون موسيقاه، لكن أفكاره مهمة»، والآخر يؤكّد أن «كيج كان مؤلّفاً موسيقياً، قبل أي شيء وكل شيء، ولم يكن فيلسوفاً، والتركيز على أفكاره معناه الحطّ والتقليل من قيمة مؤلّفاته الموسيقية». وقد أعاد جيمس بريتشت (James Pritch-ett)، وبشكل مفيد، الحياة إلى ذلك النقاش وألقى على كتابته عن كيج غشاءً من الجدل النزاعي. فأكّد على أن يُعامل كيج كمؤلّف موسيقي وأن محاولات جعله فيلسوفاً تقضي، وببساطة، على فهمه. فكتب قائلاً: «لقد ذُكر، في مناسبات مختلفة، ومن قِبَل خبراء متنوعين، أن كيج كان فيلسوفاً أكثر منه مؤلّفاً موسيقياً، وأن أفكاره أكثر لفتاً من موسيقاه». وأكّد بريتشت على القول، إن «كيج الفيلسوف هو... صورة لا تحتمل الفحص الدقيق»، لذا، عاد إلى ما قاله وهو: «الواضح هو أن كيج كان مؤلّفاً موسيقياً» (Pritchett, *The Music of John Cage*, pp. 1-3).

هذان الموقفان شاعا في كثير من الكتابات والأحاديث عن كيج. والاختيار بينهما يؤدي، وبسهولة، إلى تفضيل المقاربة الثانية. إذ يصعب عدم الموافقة على أنه من دون إصغاء صافٍ لِـ كيج واختبار العديد من مؤلّفاته الموسيقية، لا يكون المرء في وضع صالح للحديث عن عمله (وهذا يبدو واضحاً، لكنّه ليس كذلك في النقاش حول كيج). وعلى أية حال، نقول، إن ذلك الوضع لا يترك الإنسان مقتنعاً وراضياً، في الأخير، لأنه يبالغ في المسألة، هكذا وببساطة. فإذا تجاهل الإنسان أو قلّل من الفلسفة في أعمال كيج، فإنّه يكون عرضةً لأن يخسر مسائل وتأمّلات مجسّدة في الموسيقى، قادرة على إنتاج أفكار قيّمة عن طبيعة الصوت ومحرّضات تخصّ كيفية عيشنا حياتنا، وهي أجزاء مهمة من اهتمامات كيج. فالفيلسوف في داخلنا، جميعنا، يستفيد من الإصغاء إلى كيج. فعلى سبيل المثال، عندما نصغي إلى الكثير من مؤلّفاته الموسيقية ونسمع (نواجه) فكرته المفيدة أنه لا بدَّ من أن تكون الأشياء نفسها، - وأن الأفضل التخلّي عن توقنا لإنشاء علاقات بين الأشياء، فإننا نختبر وجود تحدّيات لإمكانية تشكيل الحياة. (ويمكن القول، في لغة مختلفة، إننا نسمع كيف تصنع ميتافيزيقا كيج الإبستيمولوجيا، أو كيف تؤسّس اهتماماته بطبيعة الوجود وتلغي سياقات محاولاتنا للمعرفة). فموسيقى كيج تشجّع على إعادة تشكيل الأسئلة التي نطرحها المتعلّقة بالموسيقى، وعالمنا، ونفوسنا، وذلكم كلّه مشروع فلسفي. وعادة ما تُدمِّم موسيقاه أمثلة، لا معلومات، لكن يجب عدم تجاهل تلك الأمثلة التي تقدّمها. فمحاولات إلغاء كيج الموسيقي أو كيج الفيلسوف تخفق إخفاقات متشابهة. فالثانية تشجّع التقليل من الفلسفة وكيج وتتساهل في حصول ذلك، وهو ما لا نقبله، في حين أن الأولى تفترض وتعمل على أساس مفهوم للموسيقى والأفكار يقيّدنا تقييداً لا لزوم له.

فكلا الموقفين يكشفان كشفاً مهماً عن مسألةٍ لا بدّ من مواجهتها، بشكل طبيعي ولازم عندما ننظر إلى كيج، نعني: هل يمكن فصل الأفكار والأصوات؟ (هل يمكن للفلسفة والموسيقى أن يكونا نفسيهما؟). ليس بالأمر الصعب أن نقول، على سبيل التخمين، أن كيج يعرف أننا سنجيب بنعم، ومن دون تردّد، لا القبول الصامت المفيد أننا لا نعرف.

قراءات:

Fleming, Richard, and Duckworth, William, eds 1989: *John Cage at Seventy - Five.*

Kostelantez, Richard 1988: *Conversing with Cage.*

Pritchett, James 1993: *The Music of John Cage.*

Revill, David 1992: *The Roaring Silence: John Cage: A Life.*

ريتشارد فليمنغ (Richard Fleming)

دفاتر السينما (Cahiers du cinéma)

على امتداد ما ينوف عن أربعة عقود من الزمن ومؤلّفة مما يزيد عن 400 إصدار تمكّنت مجلة **دفاتر السينما** من احتلال موقعها كإحدى المجلات الأكثر تأثيراً والأبعث على الجدل بين مجلات نقد الأفلام. وإلى اليوم، هي مجلة مدينة بالكثير من شهرتها إلى أيام وجودها الأولى، عندما، كانت في ذروة شهرتها، كان عدد النسخ الموزع منها 13,000. وكما لاحظ جورج ليليس (George Lellis)، وهو أحد الكتّاب الكثيرين الذي خصص كتاباً كاملاً لتحليل المجلّة: **مجلة دفاتر السينما**، في أوائل ثمانينيّات عام 1980 لم تعدّ القوة المكتشفة عن وحدة متراصّة كما كانت في أواخر خمسينيّات عام 1950 أو أوائل ستينيّات عام 1960». ففي عام 1950، قام لو دوقا (Lo Duca)، أندريه بازين (André Bazin) وجاك دونيول - فالكروز (Jacques Doniol-Valcroze) بتحرير الإصدار الأوّل. وخلال سنوات قليلة، التحق بالمجلة وبوصفهم مسهمين متظمين عدد من نقّاد الفيلم الشبّان الذين أصبحوا، لاحقاً، مديرين رئيسيين للسينما الفرنسية ذات الموجة الجديدة (New Wave)، وهم: كلود شابرول (Claude Chabrol)، جان لوك غودار (Jean Luc Godard)، جاك ريفات (Jacques Rivette)، إيريك روهمر (Eric Rohmer) وفرنسوا تروفو (François Truffaut). وفي عام 1954 قدَّم تروفو (Truffaut) مقالةً «ميول معينة للسيما الفرنسية» (Une certaine tendance du cinéma français) أدخل فيها سياسته الخاصة بالمؤلّفين (Politique des auteurs) وهي النظرية التي تمسَّك بها، وبشكل واسع، الموجودون في دائرة **المجلة** (*Cahiers*) والمفيدة أن الفيلم يحمل علامة المدير، وهو المؤلّف (auteur) الحقيقي للفيلم ولم تكن الفكرة ذاتها جديدة. فقبل ذلك بسنوات، نشرت مجلة: **مراجعة السينما** (*Revue du Cinéma*) السابقة مجلة *Cahiers du Cinéma* مقالةً عبَّرت عن فكرة شبيهة. غير أن الفكرة في مقال تروفو (Truffaut) تفجرت في برنامج مجلة *Cahiers*. وبالتضافر مع نظرية **المؤلّف**، وعلى المسرح، صار التركيز على تأليف اللقطات الفردية، لا الأثر الذي يولّده تقطيع لقطات كثيرة، مفهوماً رئيسياً في

المجلة. وقد اشتكى نقّاد مجلة دفاتر السينما (*Cahiers du cinema*) من أن المجلة أعطت فضلاً زائداً لمجموعة مختارة من المديرين الفرنسيين والأميركيين العاملين تجريبياً بنظرية المؤلّف وهناك ناقد أميركي واحد، على الأقل، هو جون هِسْ (John Hess) خطّأ المجلة لانحيازها إلى الأفلام المتشابهة كثيراً جداً، وكلها مثّل النظرة ذاتها إلى العالم.

ولأسباب عديدة، تغيّر أسلوب المجلة خلال أوائل ستينيّات عام 1960 حتّى غدت مجرد شبح لصورتها الأولى. ورأى بعض النقّاد أنه، بعدما توفي مؤلّفو خمسينيّات القرن العشرين أو تقاعدوا من صناعة الفيلم، اضطر كتّاب مجلة *Cahiers* للبحث في مكان آخر عن مواضيع لنقدهم. وعندما بدأ النقّاد الأصليون يسعون وراء حياة على مستوى مديرين - مجرّبين، أولاً، نظرية **المؤلّف** والعمل على المسرح (الإخراج) - فإن مجموعة جديدة من النقّاد الأكاديميين أكثر من السابقين غيّرت أسلوب المجلّة. مرَّت مجلة *Cahiers du Cinéma* بمرحلة زمنية بطيئة في أوائل ستينيّات القرن العشرين، وذكر غودارد (Godard) في العام 1962 أنها لم تعد تحتوي أية أفكار جديدة، وأن كلّ واحد كان، وببساطة، متفقاً مع كلّ واحد. وعندما استجابت المجلة، على مستوى ردّ الفعل، للاضطرابات السياسية الفرنسية في عام 1968، أثارت الجدل من جديد. ووصل النزاع الجدلي إلى هيئة إدارة التحرير، في عام 1969، عندما تغيّرت ملكية المجلة نتيجة نزاعات لا حلّ لها في داخل الهيئة. وحوالي ذلك الوقت، اشترك جاك لاكان (Jacques Lacan)، رولان بارت (Roland Barthes) وكريستيان ميتز (Christian Metz) في الهيئة الإدارية، وأطلقوا المجلة في مناطق جديدة. وفي الحقبة الزمنية التي أعقبت عام 1968، كانت المجلة قد تأثرت بعمق بـ بريخت (Brecht)، وقدَّمت المجلة برنامجاً سياسياً ونظرياً كبيراً ذا أسلوبٍ نضالي متزايد النبرة، ومضادّ، بشكل واضح، لاحترامها، في خمسينيّات القرن العشرين للمؤلّفين في هووليود (Holywood). فمجلة *Cahiers du Cinéma* دعمت الحجة المفيدة أن الأفلام التجارية تعكس الأيديولوجيا السائدة للرأسمالية.

تارا ج. جيليجان (Tara G. Gilligan)

نداء واستجابة (Call and Response)

مصطلح مركزي في الدراسات الثقافية للسود، يحيل إلى التبادل الصوتي الاستجابي ما بين مغنٍّ وجمهور مستمعين، مما يميّز تنوعاً من الأشكال الشفهية الأميركية السوداء. ويحدث نمط النداء والاستجابة كلّما تكررت عبارة، سواء بالكلام أو الغناء أو بالعزف المنفرد، وأجيب عليها من قبل جوقة أو جمهور مستمعين، حيث يرسي هذا النمط من النداء والاستجابة نموذجاً تشاركياً، وتفاعلياً من التواصل ويؤكّده.

مادو دوباي (Madho Dubey)

قراءات:

Smitherman, Geneva 1977: *Talkin and Testifyin: The Language of Black America.*

كاميرا أوبسكيورا[1] (Camera Obscura)

(1) تعني Camera Obscura صندوق آلة التصوير المظلم الذي يتلقى الصور من الخارج ليظهرها (المترجم).

تأسست **مجلة كاميرا أوبسكيورا** (*Cam-era Obscura*) في العام 1974، وقد أسّستها أربع نساء يقمن بتجارب في الاشتراكية النسوية[2]، كما كنّ مهتمات، وبشكل قويّ في العلاقة بين النساء والسينما، خصوصاً ما عُرف بالطليعيّ منها (Avant-Garde)، والأفلام التجريبية من عمل النساء، عكست تلك المجلة المعتقدات النظرية المتغيّرة عند خالقيها. فجانيت بيرغستروم (Janet Berg-strom)، وساندي فلترمان (Sandy Flitter-man)، وإليزابث هارت ليون (Elizabeth Hart Lyon) وكونستانز بنلي (Constance Penley) انضممن إلى هيئة تحرير **مجلة النساء والفيلم** (*Women and Film*) قبل تأسيس المجلة بعام واحد. وكتبن في العام 1979 أن هناك «حاجة للبدء بنظرة عامة جديدة نشأت من النزاعات الجدلية الطويلة والتي يبدو أن لا حلّ لها في **مجلة النساء والفيلم**. فوفّرت المجلة لهنّ مخرجاً جديداً لنظرياتهن، وفرصة لممارسة شكل من أشكال الاشتراكية النسوية. وفي العامين الأولين، عملت النساء الأربع، وبصورة مثالية، كوحدة واحدة، فكنّ يوقعن على أعمالهن، سواء كان عملاً فردياً أو عمل فريق، باسم جماعة **كاميرا أوبسكيورا**. وبحلول عام 1976، وهو العام الذي انهارت فيه مجلة النساء والفيلم مما فرض على جماعة الحجرة المظلمة تبني مهمة إعلان معلومات عن نشاطات سينمائية نسوية مساواتية في قسم بعنوان: «النساء يعملن» (Women Working) بعد أنْ أدرك المحررون المؤسسون أن النموذج الجماعي لم يكن ملائماً لمجلتهم. وفي إصدار تالٍ كتبن (جماعياً) أن الكثيرين في جمهور الإصدار الأوّل وجدوا أن الأثر كان «موحّداً» ولا يشجع على إسهام آخرين عدا عن جماعة التحرير.

ولعقد آخر من الزمن ظلت جماعة التحرير على رأس المجلة.

وفي العام 1986، تحوّلت جماعة التحرير، باستثناء فلترمان التي تركت المجلة في العام 1978، إلى مجرد «محررات». وظلت المحررات يتعاونّ في مقالات عرضية ثانوية، لكنهن، الآن، صرن يوقعن أسماءهن الخاصة أو مجموعة من أسمائهن، على معظم المقالات.

حوّلت محررات **كاميرا أوبسكيورا** مجلتهن إلى وسط للكتابة عن التجريب بالنظريات والأيديولوجيات. ففي افتتاحية الإصدار الخامس (ربيع 1980) مثلاً، كان تأكيدهن على المذهب النسوي المطالب بالمساواة مع الرجل، والفيلم الكلاسيكي، وهما الموضوعان المتكرران، إصداراً بعد إصدار من أعداد المجلة، لا يمكن إنكاره إذ قلن: «لا ريب في الأهمية لمشروعنا تحليل النساء والتمثيل أن يحصل فهم للدور البنيوي والرمزي الذي يلعبه الفرق الجنسي في الفيلم الكلاسيكي». ومثل أية مجلة مغروسة غرساً قوياً في الأيديولوجيا، لم تنج كاميرا أوبسكيورا من النقد. فقد أقرّت محرّرات **المجلة** وبصراحة باحترامهن لعمل جان- لوك غودار (Jean- Luc Go-dard) فالإصدار الثلاثي (الأعداد 8-9-10 في خريف 1982) كان مخصّصاً لمراجعة عامة لعمله الأخير. غير أن الناقد جيمس

(2) المقصود بتعبير «النسوية» وصف كلّ جماعة أو حركة تطالب بالمساواة بين المرأة والرجل في الحقوق جميعها (المترجم).

روي ماك بن (James Roy Macbean) في مقالته لـ مجلة: المراجعة لدراسات الفيلم (*Quarterly Review of Film Studies*) خطأ المحررات «لمحدوديتهن النسبية» في تأويل أحد أفلام غودار، على الرغم من رضاه عن بعض الرؤى التي وجدها في «المجلد ذي الأجزاء المتفاوتة الجودة». فقد اتّهم المحررات، وقد يكون محقاً في اتهامه»، بأنهن خلقن عالماً خيالياً مشيّداً على السرد القصصي «ولم يعملن على تأويل أحداث الفيلم الواقعية». ومع ذلك، وبعد أنْ وجّه ضربات كاوية، أنهى ماك بن تعليقاته بقليل من المجاملة المستحقة، فكتب قائلاً: «لقد أسهمت محررات كاميرا أوبسكيورا إسهاماً مهماً... في تقييمنا المستمر لعمل جان- لوك غودار». ويمكن للإنسان أن يضيف فيعتبر أن المحررات قد أسهمن إسهاماً مهماً في مذهب المساواة بين الجنسين وفي نظرية الفيلم تارا ج. جيليجان (Tara G. Gilligan).

الدراسات الكندية (Canadian Studies)

تتألف الدراسات الكندية من مجموعة من الأعمال التي تتناول الثقافة والمجتمع الكنديين كعنوان لها. ويجدر تمييزها عن الأعمال التي ينهض بها كنديون مثل أعمال هاري جونسون (Harry Johnson) (في الاقتصاد) أو نورثورب فراي (Northrope Frye) (في النقد الأدبي)، (التي ساهمت في إغناء المعرفة العامة أو في فروعهم المعرفية المتخصّصة. وعند النظر إليها بهذه الطريقة فإن الدراسات الكندية لا يزيد عمرها على خمس وعشرين سنة) مع أن الكثير من الأعمال المهمة التي تتناول الثقافة والمجتمع الكنديين أو تقدّم وصفاً لهما كانت قد كتبت أو أنتجت قبل أواخر ستينيات القرن العشرين بعقود. وبناءً على ذلك أيضاً، فإن الأعمال المشمولة يجب ألا تقتصر على أعمال الكنديين، بل يجدر كذلك أن تشمل المجموعة الواسعة للأعمال التي أنجزها باحثون غير كنديين.

ولعل الحدث الأكثر حسماً في ولادة الدراسات الكندية كان اشتراك الولايات المتحدة في حرب فييتنام وردود الفعل الملازمة لتلك الحرب من جانب الكثير من المفكرين الكنديين. ونظراً للقرب الجغرافي من الولايات المتحدة ونتيجةً لجدل قوي دار حول دور كندا في الصراع فقد أجريت دراسة عميقة لكندا بصفتها أعمق كما بُذِل جهد جاد لتبيان ما هو مميز لدى كندا وفي حقيقة الأمر - ما كان يميّزها عن الولايات المتحدة تحديداً.

ثمّ إن هذا البحث عن الفرادة الكندية (Canadian Uniqueness) استحثّه على نحو أشد نشر دراسة نهض بها رونالد وبول وناكوت (Ronald and Paul Wannacot) تحمل إطراءً للفوائد المجتثة من إبرام اتّفاقية للتجارة الحرة بين كندا والولايات المتحدة، وهو عمل أدى إلى ظهور عدد هائل من الدراسات المتخصّصة والأيكونومترية[3] التي تدعم هذا المشروع. وبالنسبة للحركة القومية الكندية المتنامية بسرعة فإن تجارةً حرة ضمن القارة كانت بمثابة إدماج واقعي لكندا في جسم جارها الأكبر، وهو إدراك

(3) econometric تطوير الطرق الكمية أو الإحصائية وتطبيقها على دراسة المبادئ= =الاقتصادية واستخلاصها (المترجم).

لما سوف يفضي إليه مثل هذا الإجراء في التوجهات من آثار على الاقتصاد الكندي.

إمتدت ردّة فعل الكنديين إزاء هذه التهديدات لشعورهم بذاتهم لتشمل الطيف السياسي. فإن الرؤية الممجّدة لحزب المحافظين (Tory) إزاء السيرة الذاتية لأول رئيس وزراء كندي، جون أ. مكدونالد (John A. Macdonald) (1952-1955) التي ألّفها دونالد كرايتون (Donald Creighton) وكتاب جورج غرانت (George Grant) الموسوم *Lament for a Nation* (1965)، وديوان الشاعر دينيس لي (Dennis Lee) الموسوم *Civil Elegies* (1968) إن تلك الرؤية قد وجدت نظيرها لدى اليسار في أعمال علماء الاقتصاد مل وتكنغ (Mel Watking)، وكاري لفيت (Kari Levitt) وأبراهام روتستين (Abraham Rotestein)، ولدى عدد كبير من المثقفين القوميين وكان المؤرخ الليبرالي فرانك أندروود (Frank Underwood) قد قدّم لكندا في وقت سابق بديلاً قائماً على أساس الحاضرة (Metropolitan) ليحلّ محل «أُطروحة الحدود» للمؤرخ الأميركي فريدريك جاكسون تيرنر (Fredrick Jackson Turner) كما أنَّ جون بورتر (John Porter) قدّم في كتابه الموسوم **العمود الفسيفسائي** (*The Vertical Mosaic*) (1965) بديلاً كندياً مضاداً لـ «وعاء الانصهار» (Melting Pot)، وهو البديل الذي أدّى في وقت لاحق إلى استحداث (وزارة شؤون التنوع الثقافي) ضمن الحكومة الوطنية.

إبتداءً من «الثورة الأميركية» وما تلاها، كان الكثير من الكنديين ينظرون دائماً إلى شعبهم بصفته بديلاً عن جارهم الجنوبي، وهو بديل كانت له أسسه في جذور كندا أيام كانت مستعمرة لفرنسا وبعد ذلك لإنجلترا. وقد جرى تثمين الكثير من جوانب المؤسسات الاجتماعية، والقانون، وثقافة (كيوبك) التي حافظت بجلاء على سمة اللاانتماء إلى أميركا الشمالية، وتفضيل البرلمان الكندي لسلوك سبيل التطور السياسي بدلاً عن انتهاج الأسلوب الثوري، وتبنّي القيم الاجتماعية التي تتصف بدرجة أقل من درجات النزعة الفردية - لقد جرى تثمين ذلك كلّه لسمته المستقلة عن سمات الولايات المتحدة. ومع ذلك، فحينما وضحت للعيان حقائق القوة الوطنية في أعقاب الحرب العالمية الثانية وكذلك جدوى الروابط العالمية مع المملكة المتحدة فإن قوة الاقتران بالماضي الكولونيالي هذه أصابها الضعف بشكل بالغ.

لقد أمست الجامعات ميدان معركة مركزياً بين أولئك الذين كانوا يعملون على تعيين أعضاء هيئة التدريس استناداً إلى خبراتهم التقليدية وأولئك من الموافقين على علم روبن ماثيوز (Robin Mathews) وجيمس ستيل (James Steele) الموسوم **جامعات استلاب العقل** (*The Universities: Take-over of the Mind*) (1970)، الذين كانوا يعتقدون بأنَّ تلك الممارسات التقليدية قد أفضت إلى ازدياد عدد الأساتذة الأجانب ازدياداً مفرطاً وإلى ازدياد عدد الصفوف الدراسية ازدياداً مفرطاً دون أن يكون هناك سوى «محتوى كندي» ضئيل أو معدوم. وشهد العام 1975 نشر ما أطلق عليه اسم تقرير سايمون (Symons Reports) الذي يحمل عنوان (لكي نعرف أنفسنا (To Know Ourselves) تضمّن مناشدة

تدعوه إلى زيادة الاهتمام بالمناهج الدراسية، وزيادة الاعتمادات المالية المخصّصة لدراسة الثقافة والمجتمع الكنديين على جميع مستويات التعليم داخل كندا. وشكّل هذا المقترح وسيلة لكسب الدعم لإجراء الدراسات الكندية سواءً في كندا من خلال مكتب (وزير الدولة)، وعالمياً من خلال (وزارة الشؤون الخارجية). ويقدم (وزير الدولة) دعماً للدراسات الكندية على جميع مستويات التعليم داخل كندا، كما أنه يقوم من بين أنشطته الأخرى، بإصدار قوائم تفصيلية للمواد والمنشورات المنهجية ذات العلاقة بالدراسات الكندية.

لقد تطوّرت جماعة الدراسات الكندية لتغدو شبكة واسعة من الروابط الوطنية في ستة عشر بلداً موزعاً في جميع أرجاء العالم، بما في ذلك الصين واليابان والهند وروسيا، فضلاً عن الدول الرئيسيّة في أميركا الشمالية وأوروبا. أما (المجلس الدولي للدراسات الكندية) وموقعه في أوتاوا، فقد اهتم بتلبية احتياجات هذه الروابط الأعضاء منذ العام 1981. وتملك معظم هذه الروابط مجلاتها الخاصة بها وتعقد مؤتمراتها. ويتلقى قسم كبير من هذه الشبكة شيئاً من الدعم المالي من (وزارة الشؤون الخارجية)، علاوة على المنح المالية التي تقدّمها جامعات ومؤسسات وشركات أجنبية.

إن أولى هذه الروابط الوطنية (1971) وأكّدها (1500 عضو) كانت (رابطة الدراسات الكندية في الولايات المتحدة). وإذا ما أخذنا في الاعتبار القرب الجغرافي للولايات المتحدة من كندا، كذلك هموم الكنديين السياسية والسيادية منذ أواخر ستينيات القرن العشرين، واهتمامهم بالقضايا العابرة للحدود، فلعل من الطبيعي أن يكون الباحثون الكنديون في الولايات المتحدة هم أول من أولى اهتماماً للدراسات الكندية. وسرعان ما تلا ذلك تشكيل روابط فعالة في المملكة المتحدة (1975) وفرنسا (1976) وإيطاليا (1977) والبلدان الناطقة بالألمانية (1980): فضلاً عن تأسيسها في كندا نفسها (1973).

لقد كان للدراسات الكندية وجود متعدد الألوان في كندا لأن دراسة كندا تتغلغل في جزء كبير مما يقوم به الباحثون التقليديون في كندا كما كانت هناك حاجة أخرى، هي عبارة عن حكم جازم أكثر من كونها فرضية مبرهنة، مفادها أن دعم الدراسات الكندية خارج البلاد يؤدي إلى حرف التمويل القادم من منح دراسية غير كندية يستفاد منها داخل البلاد، بينما جادل آخرون بأنّ المنحة الدراسية المؤداة خارج كندا هي ذات قيمة أدنى من مثيلتها التي يؤديها باحثون كنديون. غير أن هذه المحاجة ليست مقصورة على الدراسات الكندية، كما يجدر بالمرء أن يقيّم أهداف الباحثين غير الكنديين علاوة على تأثير الدراسة المؤداة خارج البلاد على كلٍّ من الفهم العالمي لكندا ثقافةً، ومجتمعاً وعلى مكانة كندا كما تُرى من الخارج. وكان قبول كندا في المنظمات العالمية بصفتها عضواً مهماً، هدفاً من أهداف السياسة الخارجية لكندا على امتداد حقبة طويلة من الزمان، ويمكن للمرء أن يحاجج أن النظر إلى كندا بصفتها أمةً لديها أدب وفن معترف بهما على النطاق العالمي، وبصفتها موضوعاً مهماً من مواضيع البحث في العلوم الاجتماعية يساهم في تحقيق ذلك الهدف. وعلى أساس

وجوب إدراك هذه الحقيقة الخارجية لا بـ (وزارة الدولة) أو (المجلس الثقافي الكندي (The Canadian Council)).

ثمة مقولة امتدّ بها الزمان مفادها أن كندا طويلة في جغرافيتها لكنّها قصيرة في تاريخها. ومع أن هذا القول ينطوي على مبالغة مؤكّدة غير أن الطوبوغرافيا والمساحة والمناخ كانت لهم آثار قوية على جميع فروع المعرفة التي تتولى دراسة كندا. فالأدب والفنّ، حتّى وقت متأخر، تسيطر عليهما الحاجة إلى أن يكونا على صلة بالغابات والبحيرات والنجود الجرداء، والجبال التي أمضى الكثيرون حيواتهم فيها. أما المدن فقد كانت ذات أهمية ثانوية. فقد صوّر رسامو (مجموعة السبعة -(The Group of Seven) المناظر الطبيعية على نحوٍ باعث على الرهبة واللا أهمية. واللامبالاة، غير أنهم سلكوا سبلاً مختلفة تماماً عبر أسلوب الرسم في إنجلترا أو فرنسا أو الولايات المتحدة. لكنّ كتّاباً كنديين، مثل غابرييل روي (Gabrielle Roy) (*The Tin Flute*) (1965)، كانوا كثيراً ما يموضعون أعمالهم في مدن كندا، بينما كانت لدى المتعصّبين لكندا نسبة أكبر من الروحية الكندية (على الأقل في نسختها الناطقة بالإنجليزية) كان يمكن العثور عليها في الخلفيات الريفية الموجودة في روايات و. أو. ميتشل (W. O. Mitchel) (*The Stone Angel*) (1964)، ورودي ويب (Rudy Wiebe) (*The Temptations of Big Bear*) (1973) وروبرت كرويتش (Robert Kroetsch) (*Studhorse Man*) (1970)، وفي القصص القصيرة لأليس مونرو (Alice Munro)، أو في الشعر كما في قصيدة دوغلاس لوبان (Douglas Le Pan) بلاد بلا أساطير (*A Country without a Mythology*) (1953). وفي الواقع، إن عدداً من الكتاب البارزين، مثل مارغريت آتوود (Margaret Atwood) (*Surfacing*) (1972) وماريان إينجل (Marian Engel) (*Bear*) (1976) وأريثا فان هيرك (Aritha Van Hirk) (1981) (*Tent Peg*) يدخلون شخصياتهم الرئيسيّة في تجارب عميقة مع الحياة البرية. وعلى هدي خطى غابرييل روي، فإن كتّاباً باللغة الفرنسية خلال العقود الأخيرة، مثل روحية روجيه لاميلين (Roger Lemellin) (*The Town Below*) (1948)، وماري – كلير بليه (Marie Claire Blais) (*A Season* (1965) *in the Life of Emmanuel*) وجاك غودبو (Jacques Godbout) (*Knife as the Table*) (1965) مالوا إلى أن يموضعوا أعمالهم في المواقع الحضرية كمدينة مونتريال أو مدينة كيوبك.

أما في العلوم الاجتماعية، فقد كان للفضاء الفيزيائي تأثير مهيمن هو الآخر، بالتزامن مع «مقاربة السلع»[4] (Staples Approach) لهارولد إينيس (Harold Innis) التي عملت على تشكيل فهم الكنديين لتطوّر عمل مؤسساتهم الاقتصادية والسياسية. ولقد ركّزت سياسات بناء الأمة التي اتبعتها الحكومة الوطنية خلال القرن التاسع عشر، المعروفة بـ السياسة الوطنية (National Policy) (1879) مبادرتها السياسية على إقامة السيطرة على الكتلة

(4) ابتدع الباحث الكندي هارولد إينيس هذا المصطلح أواخر ثلاثينيات القرن العشرين للإشارة إلى اعتماد بلد ما على تصدير سلعة واحدة، كأن تكون النفط، وتداعيات ذلك (المترجم).

الأرضية الممتدة إلى الشمال من خطّ العرض التاسع، والأربعين، بالتنافس مع الولايات المتحدة ذات التوجهات التوسعية، الأمر الذي وضع الأساس للمطالبة بوجود أرض وطنية (إقليم) وترسيخ هذه المطالبة، وكذلك إنتاج وتسويق منتجاتها الرئيسيّة، ولقد أدت الهجرة إلى قيام الجماعات الإثنية القوية والمركزة، وخصوصاً في الغرب الكندي الذي شكّل موزائيك بورتر-Porter's Mo-zaic) [5].

أما خارج الحدود الكندية، فقد كان يُنظر إلى البلاد بصفتها أمةً صغيرة متقدمة نسبياً، حيث كان بمستطاع المرء أن يلاحظ ويقيّم عمليات التجريب التي تبدّت في مرونة أسعار الصرف أو الحكومة القائمة على أساس الحاضرات (المتروبوليتان)، أو التعديلات الجارية على أنظمة الرفاه الاجتماعي، أو السياسات الأخرى التي كان من المحتمل أن يجري تبنّيها لاحقاً في مكان آخر.

كان منذ الحرب العامة اهتماماً كبيراً للدور المميَّز لكندا على النطاق العالمي. ففي العلاقات الدولية جرى تصدير كندا بصفتها المثال الرئيسي لـ «قوة وسطى» قادرة بصورة منفردة على أن تلعب دوراً بنّاءً في الحفاظ على السلم العالمي من خلال اشتراكها في عدد من قوات الأمم المتحدة. نجد علماء السياسة شغوفين بصورة كندا (بصفتها المشارك الأصغر) والولايات المتحدة في زوج متباين يتعين فيه على البلد الصغير أن يسعى لتعزيز مصلحته وسيادته الوطنيتين بينما هو مرتبط ارتباطاً قوياً بشريك كبير. ولقد وجد الاقتصاديون في كندا اقتصاداً ممتازاً لدراسة آثار اللبرلة التجارية، وخصوصاً على أساس إقليمي مع الولايات المتحدة وفي وقت لاحق مع المكسيك. أما بالنسبة إلى المختصين بالدساتير، فإن جهود كندا لحلّ حالات التوتر الكبيرة بشأن الحقوق اللغوية للأقليات، والخلافات اللامنهجية بشأن اقتسام السلطات بين الحكومة الاتحادية وحكومات الولايات والحكومات الإقليمية، ونزاعاتها بشأن حقوق الأراضي مع سكان البلاد الأصليين وتنفيذ (شرعة الحقوق (Charter of Rights) في الآونة الأخيرة - إن ذلك كلّه جعل كندا موضوعاً محفزاً للدراسات.

خلال العقد الماضي تفكّكت بعض من عمليات تشكيل المفاهيم الأولى للدراسات الكندية، وقد نجم ذلك في الأعم عن حقيقة أن الثقافة والمجتمع الكنديين نفسيهما قد تحوّلا. ويُرى هذا بأقصى درجة من الوضوح في ازدياد أهمية المدن الكندية الرئيسيّة إزاء أهمية الغابات والنجود الجرداء والبلدات الصغيرة التي كانت في السابق تستحوذ على اهتمام الباحثين في الشؤون الكندية. وهكذا غدت تورنتو ومونتريال وفانكوفر مدناً مثيرة وذات ارتباطات عالمية، على النقيض من صورها البالية والكئيبة والضيقة الآفاق التي عُرِفت بها في السنوات السابقة.

ونتيجةً لذلك، أمسى الرسامون الكنديون على درجة أكبر من الاندماج الكلّي في الحركات العالمية (جان- بول ريوبيل (Jean-Paul Riopelle) وأميل بوردوا (Emil

---

(5) في العام 1965 نشر جون بورتر دراسة سوسيولوجيكية ذات أثر مهم مفادها أن المجتمع الكندي يتألف من موزاييك من جماعات إثنية، لغوية مناطقية، ودينية مختلفة (المترجم).

(Borduas)، وصار كتّاب مثل روبرستون دافيز (Roberston Davies) ومارغريت آتوود (Margarett Atwood) ومايكل أونداج (Michael Ondaatje) يختارون مواضع حضرية لأعمالهم الروائية، وركّز علماء اجتماع اهتمامهم بدرجة أكبر على الاقتصادات الحضرية والصناعة والأعمال التجارية والخدمات المالية، بينما قلّصوا اهتمامهم بالزراعة والإنماء السلعي. كما برز (الأميركيون الأصليون) من المشهد الريفي ليصبحوا جماعة مميّزة لها صوت مميّز وقوة سياسية ذات بأس لم يعد بالإمكان تجاهلهما.

ونتيجةً لذلك كلّه توسعت الدراسات الكندية من حيث اهتماماتها لتتجاوز الأدب والتاريخ والاقتصاد السياسي والجغرافيا ولتضم مجالات متخصّصة أخرى مثل التنمية الحضرية المقارنة، وحقوق الأهالي الأصليين، والسياسات البيئية، والنقد الاجتماعي والأدبي المناصر للمرأة، والقضايا السياسية العابرة للحدود، والإصلاح الدستوري، ومع ذلك، ففي جميع هذه المجالات لا تزال حقيقة الثقافة والمجتمع الكنديين التي هي موضع الدراسة، تتّصف بـ: «سمة الانتماء إلى الشمال» التي تسم كندا وكذلك بقربها الجغرافي من الولايات المتحدة، وماضيها الكولونيالي الفرنسي والإنجليزي، وأبعادها وخصائصها الجغرافية، وتميّزها بصفتها لاعباً في المسرح السياسي العالمي، والخصائص السوسيولوجية لسكانها.

قراءات:

Atwood, Margaret 1972: *Survival: A Thematic Guide to Canadian Literature.*

Hurtig, Mel (Publ) 1985: *The Canadian Encyclopedia.*

Clement, Vallace, and Williams, Glen, eds 1989: *The New Canadian Political Economy.*

International Council fro Canadian Studies 1992: *International Directory of Canadian Studies.*

Lipset, Seymour martin 1990: *Continenial Divide: The Values and Instituation of the United States and Canada.*

Lord, Barry 1974: *The History of Painting in Canda: towards a Peole's Art.*

Metcalf, William 1982: *Understanding Canada.*

Symons, T. H. B. 1975: *To Know Ourselves: The Report of the Commission on Canadian Studies.*

بيتر كارل كريست (Peter Karl Krest)

مجموعة الكتابات الأصلية/ المقدَّسة (Canon)[6]

مجموعة أو لائحة من النصوص التي يُعتقد أنها مُلْهَمة أو مرجعيّة. ويعرِّف **مُعْجَم أوكسفورد** للغة الإنجليزية *OED* كلمة Canon أولاً بأنها «قاعدة أو قانون أو قرار كنسي؛ وخصوصاً القانون الذي يضعه مجلس كهنوتي»، ثمّ يمضي المعجم فيقدم تعريفاً ثانياً للكلمة، وهو تعريف موجود في

(6) ليس من اليسير إيجاد مرادف دقيق في اللغة العربية لهذا المصطلح بالنظر لتنوع معانيه واستعمالاته الحديثة في الحقول التخصصية المختلفة من العلوم الإنسانية اليوم. وهو، على وجه العموم، يُستخدم للإشارة إلى الأعمال التي تعتبر جزءاً من التراث «الراقي» في مجال من المجالات، أو إلى الأعراف المعتمدة في تقويم مثل هذه الأعمال (المترجم).

الاستعمال الإنجليزي من العام 1382، وهو «مجموعة الأسفار الموجودة في **الإنجيل/ الكتاب المقدس** المقبولة عند الكنيسة المسيحية على أنها أصلية أو ملهمة، «ويمتد هذا التعريف ليشمل (منذ العام 1870) «أيّة مجموعة من **الكتب المقدسة**». وعلى الرغم من الشعور بالإغراء بربط المعنيين الأوّل والثاني لكلمة Canon بالافتراض أن العهد الجديد، مثلاً، أتى إلى الوجود بقانون وضعه مجلس كهنوتي حدد لائحة حصرية للنصوص، على الرغم من ذلك، فإن العملية التاريخية كانت غير ذلك تماماً. إلا أن الكثير من المناظرات حول ما هو من مجموعة الكتابات المقدسة وما هو غير ذلك من الكتابات العلمانية تستند إلى مثل هذه المقارنات الباطلة التي انطلق هنري لويس غيتس الأصغر (Henry Louis Gates Jr) لتصحيحها في مقدمته لسلسلة مكتبة شومبرغ (Schomburg) عن الكاتبات السود في القرن التاسع عشر (1988, p. xviii): «إن الأعمال الأدبية تتشكل بشكل التقليد... لأن الكُتّاب يقرؤون ما كتبه كتاب آخرون ويؤسسون تمثيلهم للتجربة الحياتية في نماذج لغوية يقدمها لهم كتاب آخرون يشعرون معهم بالقرابة والمشابهة».

إن تاريخ قدسية العهد الجديد لا يخدم المقولة بأنّ مجموعة الكتابات المقدسة تُشكَّل لإقصاء التنوُّع. وإن الحدَث الحاسم الذي أدى إلى تشكيل العهد الجديد كان الجهد الفاشل الذي قام به مارسيون (Marcion) (حوالي العام 140م) لتطهير الكتابات المسيحية المقدسة من ميراثها اليهودي (Von Campenhausen, p. 148). وكان مارسيون يرى أن هناك تضاداً لا يقبل المصالحة بين الشريعة (اليهودية) والإنجيل، وبالتالي بين اليهودية والمسيحية من أجل ذلك كان هو ومناصروه ينكرون الرسائل كلها سوى البولسية والأناجيل كلها ما عدا: **إنجيل لوقا**، وإن كان هذا الإنجيل لا يزال يحتاج إلى الكثير من التحرير لإزالة العناصر اليهودية منه. ومع أن معتقدات مارسيون معروفة أساساً من خلال كتاب إيرينايوس (Irenaeus) «في مواجهة الهراطقة» (Con-tra Haereses)، فإن جهوده الرامية إلى إنتاج عهد أحادي الصوت أدت إلى الأصوات المتعددة في العهد الجديد، بأناجيله الأربعة وبرسائله البولسية وغير البولسية المتقاطعة في حججها انظر: Biblical Studies.

وفي الكتابين **أشكال الانتباه** (*Forms of Attention*) (1958) **والتاريخ والقيمة** (*History and Value*) (1988)، حاججَ فرانك كيرمود (Frank Kermode) بأنّ التعددية قد حافظت على صحة مجموعة الكتابات الأدبية. إلا إنّه يُقر بأنَّ هذه قد تكون «النظرة اللينة» للمجموعات. وبذلك تكون «النظرة الشديدة/ الصلبة» تكمن في إيلاء الانتباه لسياسات التأويل التي تربط المجموعات الكتابية بشبكات المؤسسات التي يمكن أن تُرى ظالمة قاهرة (p. 75, 1990) هنا يبدو أن المؤسسات الموازية لذلك في العصر الحديث هي دور النشر، ومناهج المدارس والجامعات، والمنظمات الأكاديمية المحترفة مثل «رابطة اللغة الحديثة» (Modern Language Asso-ciation). وبدلاً من النظر إلى المجموعات الكتابية بوصفها لوائح ثابتة أو مغلقة من النصوص، قد يكون من الأنفع طرح السؤال التالي: «بأية وسائل نعزو القيمة إلى الأعمال

الأدبية، وكيف تؤثر تقويماتنا في طرق إيلائنا الاهتمام لها؟» (Kermode, 1985, p. viii).
انظر أيضاً: Value in Literature.

قراءات:

Campenhausen, Hans von 1972: *The Formation of the Christian Bible.*

Gates, Henry Louis, Jr. 1988: *Foreword to Anna Julia Cooper, A Voice from the South.*

----- 1992: *Loose Canons.*

Kermode, Frank 1985: *Forms of Attention.*

------ 1988: *History and Value.*

------- 1990: *Poetry, Narrative, History.*

Payne, Michael 1991: "Canon: New Testament to Derrida".

الدراسات الكاريبية (Caribbean studies)

الكاريبي هو اسم يُطلق على الأرخبيل المشتمل على عدة دول، والممتد من طرف فلوريدا شمالاً وينعطف بنعومة حتّى النقطة الشمالية القصوى للقارة الأميركية الجنوبية. وتتيح جغرافيته السياسية «الجيوبوليتيكا» (Geopolitics) تضمين غويانا (Guyana) وربما فنزويلا ضمن الأراضي الكاريبية، مع أنهما جزء من برّ قارة أميركا الجنوبية وليستا من الجزر. ويتيح تنوعه العقدي (الأيديولوجي) والسياسي تضمين كوبا أيضاً. وهناك عوامل متعددة في تاريخ المنطقة منها تاريخ الغزو الأسباني، والاسترقاق، ومواثيق التسلّط والاستعمار، ثمّ النتائج الاجتماعية- الاقتصادية الناجمة عن تدهور حال الأمبراطورية ذات السلطة، وقد نجم عن تلك العوامل كلها تنوع اندماجي أثني وعرقي أصبح هو السمة المميزة للمنطقة. يضاف إلى ذلك التنوع اللغوي الكبير غير المعهود بالنسبة لمنطقة بهذا الصِغَر في السياق الدولي. فهناك اللغات الإسبانية والإنجليزية والفرنسية والهولندية والبرتغالية، إضافةً إلى تحوّلاتها في «العالم الجديد»، بابيامينتو واللغة الهايتية والكويُول المستعملة في سان لوسيان واللغة الجامايكية ولهجة الراستا (وهذه ليست إلا بضع نماذج عن اللغات واللهجات المحلية) وهذا التنوع اللغوي الذي يميِّز هذه المنطقة يجعلها من بين الخيارات الواضحة للأعمال النقدية التي تعالج مسألة التنوع الثقافي.

ولسخرية الظروف، فإن الماضي القاسي إلى درجة الهمجية أحياناً الذي عانته منطقة الكاريبي قد أفرز احتمالات لمستقبل واعد بامتيازات وتوقّعات لا حدّ لها، إضافةً إلى حصة معتبرة من التعليقات السطحية بما يقدمه من مادة خام تصلح للتحليل الجاد كما تصلح للروح العلمية الزائفة غير الأصيلة على السواء. إن التاريخ الاسمي للمنطقة بما فيه من غزو واستغلال للموارد الطبيعية والبشرية ومحاولة الإخضاع المستمدة من قصر النظر الذي يميّز التعصب الأوروبي، قد جمع المؤثرات الأفريقية والآسيوية والأوروبية سويةً في هذا الجزء الذي يُسمَّى عادةً بـ «العالم الجديد». وحيثُ أنَّ لقاء الثقافاتَ (Meeting of Cultures) هذا لم يحصل في سياق يجري فيه تبادل المنافع،

تنعكس فيه عوامل التسامح المعرفي والاحترام، فإن التحدي الماثل أمام الكاريبي كان إعادة بناء ذاته بالانعتاق من المؤثرات المأساوية التي رافقت بداياته المنكودة. إن الدراسات الكاريبية، بما هي اختصاص أو مجال أكاديمي، أو ربما بتعبير أدق بما هي مسعى بين- اختصاصي، يمكن تعريفها بأنها دراسة كينونة هذه المنطقة وتحليلها، ودراسة طرق التمثيل والتعبير فيها، واستراتيجيات البقاء فيها وتوالدها الثقافي. إن مثل هذا الحقل بين- الاختصاصي الفائق الاتساع والتعقيد يقع خارج نطاق هذا العرض الموجز. ولذلك، فإن عرضنا هنا سوف ينشد تقديم صورة مبسَّطة تقريبية لبعض جوانب التنوع الثقافي في المنطقة ويركِّز عموماً على بعض الظواهر الأدبية ذات المغزى للهوية الثقافية الكاريبية.

يمكن القول إن الأعمال التي تعرض الثقافة الكاريبية تقع في معسكرين. فهناك الذين، يحاججون عن التعددية الثقافية في الكاريبي مثل م. ج. سميث (M. G. Smith)، (انظر على سبيل المثال كتاب سميث المجتمع التعددي في جزر الهند الغربية البريطانية (The Plural Society in The Britich West Indies) وهناك الذين يحاججون عن مفهوم الخلاسية/ الكَرْيَلَة (Creolization) أو الامتزاجية الثقافية، مثل إدوارد كاماو برايثوايت (Edward Kamau Braithwaite). انظر على سبيل المثال كتاب برايثوايت **تطور المجتمع الخلاسي/ الكريولي في جامايكا 1770-1820** (*The Development of Creole Society in Jamaica: 1820 -1770*). فالموقف الأوّل يرى الكاريبي في حالة توتر شديد بين الجماعات الثقافية، متماسكاً بواسطة قوى سياسية واقتصادية خارجة عليه، وليس بواسطة التماسك أو الترابط الداخلي. أما الموقف الآخر فيعرض الواقع الثقافي في الكاريبي بوصفه، طبعاً بحسب نظرة برايثوايت (Braithwaite)، مزيجاً توجد فيه بقايا من المؤثرات الأفريقية السابقة مشكِّلةً الداعم للتنوع الثقافي الكاريبي. وعلى الرغم من المقاربات التي تختلف جذرياً أحياناً، تجاه تحليلات وتمثيلات التنوع الثقافي الكاريبي، وهي تنزع إلى التمحور حول الموقفين المذكورين سابقاً، فإن معظم تقديمات الواقع الكاريبي تدعم عموماً النظرة التي عبّر عنها ريكس نيتلفورد (Rex Nettleford):

إذا لم يكن لدى الشعب الكاريبي شيء آخر، فإنّهم بالتأكيد يمتلكون خيالهم المبدع الذي، إذا نظرنا إليه من زاوية معينة، هو وسيلة قوية لإنتاج الكثير الذي من شأنه إضافة المعنى والهدف للحياة الإنسانية. وإن هذه التنويعة الواسعة من المنتجات الثقافية التي تنبعث من الممارسة الحرة والوافرة لهذا الخيال الإبداعي هي التي تمثل للإنسان موهبته الفذة الكامنة في التراث/ الثقافة (Nettleford, 1978).

ولطالما شكّل هذا الخيال الإبداعي الركن الرئيسي للشعوب الكاريبية. وهو الذي أمَّن لهم البقاء عبر قرون من الاعتداءات الجسدية والحرمان المادي. وببراعة تخييلية تشبه براعة الآنانسي[7] (Anansi)، تمكّنت

(7) الآنانسي هي شخصية عنكبوتية أسطورية تظهر في الحكايات الشعبية في أفريقيا وفي التراث الشعبي الجامايكي، وتُعرف بالاحتيال والدهاء (المترجم).

الشعوب الكاريبية من استخدام هذا السلاح الميتافيزيقي الذي يملكه الضعفاء لخلق الوجود من اللاشيء ولخلق الشخصية من «الآخرية» (Otherness).

وربما كان الرمز المادي بامتياز لهذا الإبداع الثقافي يتجسّد في ما يمكن وصفه بالصفيحة الفولاذية، وهي أداة موسيقية مبتكرة في «العالم الجديد» مستقاة من برميل النفط المُلقى في النفايات في تلال لافنتيل في ترينيداد. وفي الواقع، يمكن اعتبار لافنتيل (Laventille) نفسها رمزاً لحارة الغيتو القذرة، ذلك الكيان المديني النموذجي المحتوي على ما هو منبوذ في المجتمع. ومن هاتين النفايتين، برميل النفط «عديم النفع» وحارة الغيتو «عديمة النفع» تنبعث الصفيحة الفولاذية معلماً ينتمي للقرن العشرين مؤكّداً على الروح الثقافية الإبداعية الكاريبية التي لا تستكين ولا تُقهر. إن هذا التأكيد على روح النضال للبقاء وروح الإبداع المتجسدة في الصفيحة الفولاذية هو الذي أمدَّ الروائي الترينيدادي إيرل لافليس (Earl Lovelace) بالخريطة السردية لروايته **خمر الدهشة** (*Wine of Astonishment*). وعلى نحو مماثل، يوجِد بوب مارلي (Bob Marley) وبيتر توش (Peter Tosh) وباني وايلر (Bunny Wailer) مزيجاً ساحراً من الكلمات الغنائية والإيقاع من عدمية (Nothingness) حارة قذرة في كينغستون (Kingston)، جامايكا (Jamaica)، وهو إبداع آخر من الإبداعات الثقافية في «العالم الجديد»، الأمر الذي يدفع باسم مارلي وموسيقاه إلى حقل النجومية العالمية بحماسة تشبه الحماسة الدينية، إلى درجة جعلت من اسم «بوب مارلي» واسم موسيقى «الريغاي» (Reggae) مؤشرين تدوِّي أصداؤهما الكنائية عابرةً الحدود الوطنية واللغوية مستثيرةً الروح الكاريبية. وكانت الشعوب الكاريبية، في مواجهة التحدي لخلق الشخصية الذاتية على خلفية اليباب الكياني العدائي في الأرض الأميركية زمن الاستعمار، كانت هذه الشعوب تتحدى باستمرار وتكراراً الظروف التاريخية المعادية وتتحدى التنميط الكليشائي لها بوصفها شعوباً فارغة لا قيمة لها. وسواء كان الأمر على الشاكلة التي نهض بها توساين لوفرتور (Toussaint L'Ouverture) من الاسترقاق ليتحدى أكابر جنر الات أوروبا ويخلق الإمكانية من أجل هايتي لتصبح أول دولة سوداء مستقلة في ما يُسمى بـالعالم الجديد، أو كان كما نهض غارفيلد سوبرز (Garfield Sobers) الناهض من غموض بداياته المتواضعة في باربادوس الصغيرة ليُحدِث ثورة في عالم رياضة الكريكيت في الكومنولث ويبسط سيطرته عليه، سواء كان الأمر هكذا أو ذاك فقد انتشلت الشعوب الكاريبية وجودها من عدم النفاية منذ زمن طويل.

وتتجسد دراسة القضايا والشؤون الكاريبية بشكل مؤسسي أوضح ما تكون داخل المنطقة في جامعة الهند الغربية (University of West Indies) (UWI) أما في «المهجر» فهي تتجسد بـ «رابطة الدراسات الكاريبية» (Caribbean Studies Association) (ASC).

أُسّست جامعة الهند الغربية (UWI) في 1948، وكان ذلك جزئياً استجابةً من القوى الاستعمارية للتحرّكات والاهتياج الشعبي للسكان الغاضبين، وهي رعت وتأثرت

بأشخاص مثل جورج بيكفورد (George Beckford) وديريك والكوت (Derek Walcott) وأورلاندو باترسون (Orlando Patterson) ووالتر رودني (Walter Rodney) وسير فيليب شيرلوك (Sir Philip Sherlock) وإدوارد كاماو برايثوايت (Edward Kamau Braithwaite) وغوردون روهلر (Gordon Rohlehr) وريكس نيتلفورد (Rex Nettleford) وكينيث رامتشاند وإلسا غوفيا (Elsa Goveia) وسير فرانك واريل (Sir Frank Worrell) ومجموعة من المفكرين الآخرين الذين كان الكاريبي رسالتهم الثابتة في الحياة، وكأن من سخرية الظروف حسنة الطالع، بالنظر إلى تاريخ منطقة الكاريبي في إيجاد القيمة من مورد العقل من الخيال المبدع، أنْ كان موقعُ الحرم الجامعي الأوّل من الثلاثة التابعة للجامعة جاء في منطقة كانت مزرعة سابقة للمستعمرين في جامايكا (Jamaica). وهكذا تحوّل موقع كان عنواناً للحرمان المادي والفقر والعذاب والاسترقاق إلى موئل تستطيع فيه شعوب الكاريبي أنْ تصارع ماضيها الاستعماري ثمّ تتجاوزه لتعالج تعقيدات مستقبلها في عصر ما بعد الاستعمار.

أما رابطة الدراسات الكاريبية (CSA) فهي منظّمة تتكوّن من شخصيات أكاديمية ومن عاملين في حقل الفكر التقوا وتجمعوا في العام 1975 لأنهم كانوا يتشاطرون الاهتمام بدراسة منطقة الكاريبي. ومنذ المؤتمر الأوّل في بويرتوريكو، دأبت الجماعة على الالتقاء سنوياً في أماكن مثل غرينادا (Grenada) وباربادوس (Barbados) ومارتينيك (Martinique) وجامايكا ومناطق أخرى في الكاريبي. وهناك مجموعة أخرى أصغر كرّست نفسها لدراسة الكاريبي، وهي رابطة الدراسات الكاريبية (Association of Caribbean Studies)، وكانت هذه المجموعة، بإدراكها لأهمية العلاقات التي تربط المنطقة بالمغتربات وبلدان الانتشار الكاريبي كما في البلدان التي تحدر منها الأسلاف، قد عقدت مؤتمرات عدة في مواقع خارج الكاريبي بما فيها القارة الأفريقية. وفي الحرم الجامايكي لجامعة الهند الغربية يقوم معهد الدراسات الكاريبية الذي ينشر مجلة شهرية حول الكتب والمشاريع والمؤتمرات وسائر الأنشطة المتعلّقة بالدراسات الكاريبية.

وبالإضافة إلى هذه المقاربات المؤسسية لدراسة المنطقة، هناك بالطبع إسهامات نقدية من مفكرين كانوا ينشطون خارج الأُطُر المؤسسية في معظم أعمالهم. إن الأعمال الإبداعية والنقدية لـ س. ل. ر. جيمس (C. L. R. James) ضرورية للغاية للوصول إلى أي فهم جاد وتأويل نقدي لتاريخ المنطقة وثقافتها. وإن روايات وأقاصيص كُتّاب مثل جورج لامينغ (George Lamming) وجين ريس (Jean Rhys) وويلسون هاريس (Wilson Harris) وصامويل سيلفون (Samuel Selvon) وإيرنا برودبير (Erna Brodber) وآخرين من الروائيين الكاريبيين الناطقين بالإنجليزية يمكن اعتبارها من المطالعات الضرورية لاستبصار البناء السردي لشخصية الهند الغربية. وعلى نحو مماثل، تشكّل أعمال كلّ من أليجو كاربنتييه (Alejo Carpentier) وإيميه سيزير (Aimé Cesaire) وجاك رومان (Jacques Roumain) وسواهم نافذة للنضالات المادية والغيبية الميتافيزيقية للشخصية المُسْتَنْفَرَة من المنظور الأسبانوفوني والفرانكوفوني.

ويقدم لنا «المفكرون الطبيعيون (العضويون)» (Organic Intellectuals) التقليديون في المنطقة، روّاد الكاليبسو[8]، إحساساً بالنضالات التاريخية والمعاصرة للشعوب الكاريبية من خلال فن الكاليبسو الشعبي. وهناك من رواد الفنون الجميلة، مثل إدنا مانلي (Edna Manley) وكارل برودهاغن (Karl Broodhagen) وستانلي غريفز (Stanley Greaves)، من يمسكون بآثار الروح الكاريبية التي لا تستكين على صخر النحت وعلى قماش اللوحات. أما شعراء الإيقاع مثل موتاباروكا (Mutabaru-ka) وجان بينتا بريز (Jean Binta Breeze) ولينتون كويسي جونسون (Linton Kwesi Johnson)، والراحل ميكي سميث (Mikey Smith)، ووينستون فاريل (Winston Far-rell) وأديسا آندويلي (Adisa Andwele)، فهم يلتقطون الوجع الكاريبي التاريخي والمعاصر والمعاناة والمقاومة في أشعارهم. وكانت «أم» هؤلاء كلّهم، لويز بينيت – كوفرلي (Louise Bennett-Coverly)، تبتسم لغرابة أطوار الكاريبيين وتتهكم على شذوذ طباع الأوروبيين المتمحورين حول ذواتهم في شعرها «الإيقاعي» قبل أن يؤخذ بالنظر إلى ذلك الفنّ على أنه فن جدي محترم بزمن طويل. وعلى نحو مماثل، كان جو تيودور (Joe Tudor) وألفرد براغنيل (Alfred Pragnell) يستكشفان الجوانب الفنية للتراث الشفهي والفكاهة الشعبية قبل أن يُعترف بمثل هذه الأنشطة عموماً على أنها دليل إبداع ثقافي وفني. وباختصار لم يكن الكاريبي يوماً مفتقداً لذلك المورد الذي لا يُسبر غوره من الخيال الإبداعي والنقدي، مع أنه كان ولا يزال مفتقراً مادياً إلى حدّ كبير، على الأقل من منظور سواد الناس العاديين الذي يشكّلون غالبية السكان.

إن إسباغ الامتياز على طاقة الخيال الإبداعي على أنه أحد الموارد لا يبلغ مبلغ إضفاء الصفة الرومانسية على الكاريبي. لقد كان هذا هو المورد الذي أتاح للشعوب الكاريبية أن تجتاز محنة الحرمان المادي والرضة النفسية المصاحبة للاسترقاق والسُخرة والاستعمار. إنّه المورد الذي بواسطته يحمي الكاريبي ذاته ويدعمها في عالم القرن الحادي والعشرين، على الرغم من الدعاوى المناقضة التي يطلقها التكنوقراط على مذبح التكنولوجيا. ولذلك، فإن الدراسات الكاريبية هي أساساً دراسة لهذه الظاهرة، ظاهرة الخيال الإبداعي الكاريبي.

قراءات:

Campenhausen, Hans von 1972: *The Formation of the Christian Bible.*

Gates, Henry Louis, Jr. 1988: *Foreword to Anna Julia Cooper, A voice from the South.*

------ 1992: *Loose Canons.*

Kermode, Frank 14985: *Forms of Attention.*

------- 1988: *History and value.*

------- 1990: *Poetry, Narrative, History.*

Payne, Michael 1991: "Canon:

(8) هو فن من فنون الأغنية الشعبية في جزر الهند الغربية يتميز بإيقاع متنوع وكلمات مرتجلة عادة (المترجم).

New Testament to Derrida".

كاستوريادس، كورنيليوس (Castoriadis, Cornelius) (1922-)

كورنيليوس كاستوريادس (1922 -) منظّر اجتماعي/ سياسي ومحلّل نفسي فرنسي. ومع أنه ولد في القسطنطينية وتعلم في أثينا، إلا أنه عاش في فرنسا منذ العام 1945. وهو الذي أسّس مجلة **الاشتراكية أو البربرية** (*Socialisme ou Barbarie*) اليسارية المؤثرة في عام 1949. بدأ كاستوريادس حياته كمنظّر ماركسي مهتمّ بمسائل الرأسمالية البيروقراطية. وقد ثبتت صحة رأيه المفيد أن إدارة العمال تفيد ككابح للستالينية بأحداث الثورة الهنغارية في عام 1956. بعد ذلك مضى كاستوريادس في بحث منظّم تناول أسس الماركسية. وكانت نتيجته رفضاً لشعارات المادية والحتمية في الماركسية التي لا تتفق مع دعوة ماركس ذاته لاستقلالية الفعل الثوري. وناقش كاستوريادس قائلاً إنّه آن الأوان للاختيار بين الإخلاص لخطاب لم يعد ينفع والحاجة إلى البقاء ثورياً. وبدلاً من ذلك، قدّم مفهوماً لما هو اجتماعي - تاريخي. وعنى بذلك عالم الفعل الإنساني غير المقيّد بمفهوم ضيّق لما هو سياسي. فيجب ألا يكون للمشروع الثوري ذاته مركز، ويتحول إلى بحث عن الاستقلالية التي يمكن للجميع أن يشترك فيها.

وعلى هذا المشروع أن ينأى بنفسه عن الغائيات الزمنية التقليدية الحتمية. وميّز كاستوريادس بين أنماط الزمن المتجانسة والمتنافرة في الرأسمالية. والفرق بين زمن التماسك والأزمة، هو بالضبط ما يميّز الرأسمالية عن أنماط التنظيم الاقتصادي الأخرى. وجميع المجتمعات يسيء إدراك التوتر بين أنماط الزمن المختلفة التي تتألف منها. وليس ذلك مسألة «ضرورة أنطولوجية» (Ontological Necessity). فالبرنامج الثوري يقوم على إمكانية وجود قدرة للتبديل ما بين الأنماط الزمنية.

وتعتمد إمكانات التبديل الاجتماعي- التاريخي على «الخيال الاجتماعي» (Social Imaginary). والخيالي ليس مجرد انعكاس لواقع سبق وجوده. فبدلاً من ذلك، هو شرط إمكانية وجود علاقة بين الشيء والصورة. والخيالي بعين لحظة التفرّد في أي تشكيل اجتماعي- تاريخي. فهو يؤدي وظيفة الربط الأدنى بين الدال والملول الذي من دونه لا يكون من الممكن تبيّن الفروق بين ما يهم وما لا يهم في أي عهد.

فالخيالي الاجتماعي لا يمكن اختزاله إلى مجموعة من القواعد اللاشخصية، وما الاعتقاد بذلك سوى وهم نظري. فلا وجود لشيء من قبيل نظرية صارمة ودقيقة جداً (Rigorously Rigorous Theory) حتّى في علم الرياضيات، ناهيك عن السياسة. ومن هنا كانت الضرورة الأخلاقية لتحمل المسؤولية عن أية نظرية يقدمها المنظر. والمنظر لا يقدر أن يعود إلى بحثه ويخضع كلّ شيء لشك منظم. فهو/ هي، وبصورة دائمة، مكوّن عبر الاجتماعي. وما يكون في مواجهة الاجتماعي ليس الذات الفردية، بل النفس (psyche). وهذا يقدم كاستوريادس فكرة الموناد[9] (Monad) النفسي. ولا يفتح

---

(9) الموناد (monad) تعني أبسط وحدة وجودية تتركب منها الكائنات تشبه ما يسمّى الذرة في العلوم الطبيعية. وأول من وظف هذا التعبير في الفلسفة كان الفيلسوف الألماني لايبنتز (Leibniz) في فلسفته الخاصة، وقال ما قال، إن الموناد مغلق (Window Less) عانياً أنه وحدة مستقلة وأكثر (المترجم).

الموناد إلا التفاعل الاجتماعي. وحتّى عندئذٍ، لا يمكن الوصول إلى الخيالي الاجتماعي إلا عبر النفس. وهناك علاقة تكاملية مشتركة بين الاثنين.

طبّق كاستوريادس رأياً مشابهاً على المزاعم العلمية للتحليل النفسي. فرأى أن لا رجاء للتحليل النفسي وللنظرية السياسية، كليهما، أن يصيرا علمَيْن. فالخطابان فيهما ينظمهما ميدانان تحويليان حيث يظل لهوية المؤلّف شأن. ففي حين لا تؤثر الملاحظات التحضيرية، ملاحظات نيوتن (Newton) أو إينشتاين (Einstein) على صحة نظرياتهما، لا يمكن القول نفسه في حالة، مثل حالة المراسلة ما بين فرويد (Freud) وفيلهلم فلس (Wilhelm Fliess).

وفي إشارته إلى تعليق لاكان (Lacan) المفيد أنه اكتشف فرويد، كتب كاستوريادس قائلاً، إن العلماء يكتشفون أشياء ولا يكتشفون علماء آخرين. فلم يزعم ديراك (Dirac) أنه اكتشف بلانك (Planck) بل اكتشف الإلكترون الموجب.

فعلى التحليل النفسي ألا يوقع نفسه في شرك الرغبة في أن يكون علماً، وإنما عليه أن يعرف أنه لا يستطيع أن يكون أكثر من نشاط عملي- شعري (Practico-Poetic)فالتحليل النفسي لا يفعل قدرات الذات الإنسانية أو إمكاناتها، مباشرة. فبدلاً من ذلك، يسعى إلى تفعيل «إمكانية من الدرجة الثانية، قدرة على الوجود». لذا، على التحليل النفسي أن يقبل باستحالة تشكله، على الرغم من مجابهة الواقع له. وقد صدر نقد كاستوريادس لـ لاكان (Lacan) من محاولة لاكان إضفاء شكل على ما هو واقعي. فهو يقرأ توظيف لاكان لأشياء تبولوجية[10]، مثل قطعة موبيوس[11] (Strip Moebius) على أنها محاولة لإفراغ التاريخ في مسعى مستحيل للتشبه بالعلم.

وقد ناقش كاستوريادس، وبعنف، قائلاً، إن مسألة النقل العقائدي لا يمكن تناولها بخط المعادلات الرياضياتية الذي لا يلجأ للغة طبيعية. فما يشترك به علم التحليل النفسي. وعلم أصول التدريس، والعلم السياسي هو محاولة خلق أفراد مستقلين. وقد فهم كاستوريادس الاستقلالية بأنها الحالة التي تكون فيها الذات الإنسانية قادرة على التفكير الانعكاسي الذاتي، والتفكير المتروي. وعلى أية حال، ليست الاستقلالية غاية في ذاتها، وإنما هي وسيلة لإمكانات أخرى.

لذا، يجب أن تتجاوز سياسات الاستقلالية أنماط الوجود الخاصة بالتحليل النفسي، وأصول التدريس والوعي الاجتماعي بحيث تستمر الذات في استمداد إبداعيتها من «الخيال الجذري للجماعية المجهولة».

قراءات:

Castoriadis, Cornelius 1984: *Cross-*

(10) التبولوجيا (Topology) تعني الدراسة الطوبوغرافية لمكان معين، وبخاصة تاريخ الإقليم، كما تدلّ عليه طوبوغرافيته. والطوبوغرافيا تعني الوصف الدقيق للأماكن ولسماتها السطحية (المترجم).

(11) أوغست ف. موبيوس (August F. Mobius) (1790-1868) عالم رياضيات ألماني وقطعته عبارة عن قطعة من الورق تلوى نصفياً ثمّ توصل عند الأطراف فيظهر لها جانب واحد فقط (المترجم).

roads in the Labyrinth.

------- 1987: *The Imaginary Institution of Society.*

-------- 1991: *Philosophy, Politics, Autonomy.*

------- 1993: *Political and Social Writings.*

كافل، ستانلي (Cavell, Stanley) (1926-)

فيلسوف وُلد في أتلانتا (Atlanta) في ولاية جورجيا (Georgia) في الولايات المتحدة الأميركية، وكان أستاذاً في علم الجمال والنظرية العامة للقيمة في جامعة هارفارد (Harvard). وقد تأثرت كتاباته الواسعة، وبمقدار كبير بمعلمه ج. ل. أوستن (J. L. Austin) وبفيلسوف القرن العشرين لودفيغ فتغنشتاين (Ludwig Wittgenstein). وسماعه أوستن (Austin) يلقي محاضرات وليام جيمس (William James) في جامعة هارفرد (Harvard) في العام 1955 نشرت مؤخراً في العام 1962 بعنوان **كيف تفعل أشياء بالكلمات** (*How To Do Things With Words*) جعله يتوقف عن العمل لأطروحته في الدكتوراه ويختار طريقاً آخر للبحث وموضوعاً آخر للدراسة. (وقد أخَّر قرار إكمال أطروحته التي عنوانها **ادّعاء العقلانية** (*The Claim to Rationality*) إلى العام 1961. وقراءته لكتاب فتغنشتاين (Wittgen-stein) **تحقيقات فلسفية** (*Philosophical Investigations*) كشف عن فلسفة جديدة في أسلوب كتابتها ومؤسسة في روح بحثيّة كَنْتيّة وتجاوزية مما أضفى على كتابة كافل (Cavell) شكلاً واتّجاهاً لم يفقدهما. فكان كافل أحد الأوائل الذين لاحظوا الروح الكَنْتيّة في كتابة فتغنشتاين (Wittgen-stein) – انظر مقالاته: «هل علينا أن نعني ما نقول» (Must we Mean What We Say) و«إمكانية الحصول على فلسفة فتغنشتاين (Wittgenstein) الأخيرة» (The Availability of Wittgenstein's Later Philosophy) – وذلك وفَّر لِـ أوستن (Austin) معرفةً جدّية بالسياقات الفلسفية. انظر مقالاته: أوستن في النقد (Austin at Critisism) (Cavell, 1969). وشملت كتاباته أيضاً نصوصاً منشورة عن روايات شيكسبير وعن الريبيّة (*Disowing Knowledge*, 1979) التبرؤ المعرفي وعن دراسة الفيلم والنوع الذي يقدِّمه الفيلم المدرك بالحواس للبحث الجمالي (*The World Viewed*, 1979) وعن تورو (Thoreau) وإيمرسون (Emer-son) والحاجة إلى استعادة تقليد الفلسفة الأميركية الذي وضعوه، والذي صار، وعن قصد، ممزَّقاً أحياناً ومهملاً أحياناً أخرى (*The Senses of Walden*, 1972) أحاسيس وولدن. وعبر تلك الكتابات غالباً ما نجد تعبيراً عن رغبةٍ بالاعتراف بالخراب الذي فعلته المفاهيم الثنائية في نفوسنا ولعلاقاتنا مع الآخرين، وكذلك، لردم الفجوة، لإبقاء المحادثة مفتوحة بين الفلسفة الإنجليزية – الأميركية والفلسفة الأوروبية.

يتألف عمل كافل أكثر ما يتألف في كتابه **ادّعاء السبب** (*Calim of Reason*) (1979)، فهو الكتاب الذي لا بدَّ منه لفهم كافل وتقديره. فجميع المناطق التي تناولها في كتاباته جُعل لها مكان في هذا الكتاب، وموضوعات اهتمامه الكثيرة والمتكررة

بحثت فيه، مثلاً، نفي الفلسفة لجزء جوهري من ذاتها، والحاجة إلى السعي وراء المعرفة الذاتية (وبالتالي، فهم قيمة المعرفة التجريبية الحسّية وحدودها)، والأمل في مواجهة الريبية، والعيش، في النهاية، بها. وفي حين تترابط تلك المواضيع ترابطاً وثيقاً في كتابات كافل وتفسح المجال لاهتمامات أخرى كثيرة، فإنها قد تنفع كنقاط عُقْدية للانخراط في كتاباته. **طبيعة الفلسفة** (***The Nature of Philosophy***): يجب على النظام (والذين يؤلّفون جزءاً منه) أن يعترف بالحاجة لتبديل المساعي التي تطلب اليقين والأسس التجريبية الحسّية للوجود بمساعٍ لاكتشاف وجوده (وجودهم) وموضعته. ففي تفكيرنا الفلسفي، نحن بحاجة إلى الاعتراف بمحدوديتنا وبوجودنا العادي وليس الهرب منهما. فمن الأهمية بمكان أن نسأل ما ستشبه حياتنا، إذا قبلنا، ولم نحارب، الريبية، مع الحقيقة المفيدة أننا لا نستطيع أن نحصل على أسس لاهتماماتنا الناجحة والمعصومة. فعلى الفلسفة أن تحاول الحفاظ على التهديد المفتوح من الريبية وكذلك إغراءها، لا إضفاء مظهر لا تدميري عليها وامتداح ما ليس بإنساني. فمواجهة الريبية معناها توفير تأويل لمحدودية الإنسان، ومعناها عند كافل المتبع إيمرسون (Emerson)، أوستن وفتغنشتاين (Wittgenstein) (من بين آخرين) فهم ما هو في خطر في الإقامة في كلماتنا واللغة التي نستعملها. فليست مهمة الفلسفة دحر الريبيّة، بل للحفاظ عليها، ولتبيان سبب عدم نهايتها، داخل الفلسفة، هذا، على الأقل. فدعوة كافل للتعايش مع الريبية ليست مجرد قول يؤكّد على حالتنا الطبيعية بوصفنا عارفين (عدم معرفتنا لعلاقاتنا بالعالم والآخرين)، وإنما هي لتشجيع طريقة للإقامة في حالتنا الريبية، وبالتالي موضعة حياتنا. فعلينا أن نقرّ بحفيظة الريبية لا تجنّبها أو محاولة تفنيدها.

مركز الدراسات الثقافية المعاصرة (Centre for Contemporary Cultural Studies)

إن هذا المركز عبارة عن وحدة للدراسات العليا في جامعة برمنغهام اكتسب أهميته من تطور الدراسات الثقافية في وقت لاحق لتأسيسه. أُسِّس هذا المركز[12] (cccs) في العام 1964 ضمن أحد أقسام اللغة الإنجليزية من قبل ريتشارد هوغارت (Richard Hoggart) (الذي شغل فيه منصب المدير كلّ من ستيوارت هل (Stuart Hall) وريتشارد جونسون (Richard Johnson)، فشرع المركز بهمّة عالية في إجراء دراسات لفروعِ معرفةٍ متقاطعة في مواضيع تتعلّق بالأعلامِ وثقافة الشباب والتربية والتعليم والجنس و«العِرْق». وأصبح المركز معروفاً على نطاق واسع بربطه النقد السياسي الفاعل (في ما له علاقة بالأيديولوجيا والهيمنة والنزاعات حول المعاني والدلالات في الحياة اليومية) بالعمل في حقل النصوص، بل عُرِفَ أيضاً من خلال الدراسات الإثنوغرافية داخل إطار التغيير السياسي والاجتماعي واستكشافٍ متواصل للأطر النظرية. فكانت ممارسة الكتابة والعمل الجمعيين من جانبِ أساتذة وطلبة (قام الكثير منهم بالتدريس والنشر في أماكن أخرى، الأمر الذي ساعد في تسجيل الدراسات الثقافية. بصفتها فضاءً ضمن التعليم) وأدّت إلى إنجاز سلسلة من أوراق العمل، ونَشْرِ مجلة، وإصدار كتب متنوعة كبيرة الأثر. وفي وقت لاحق (1988) أصبح المركز قسماً للدراسات الثقافية

(12) مختصر الاسم الكامل للمركز Centre for Contemporary Cultural Studies وهو المختصر الشائع الاستعمال (المترجم).

- ضمن العلوم الاجتماعية يمنح شهادات جامعية أولية وعليا ويقوم بإصدار مجلة وكتب خاصة به.

قراءات:

Agger, B. 1992: *Cultural Studies as Critical Theory*.

Brantlinger, P. 1990: *Crusoe's Footprints*.

Clarke, J. 1991: *New Times and Old Enemies*.

Hall, S. Hobson, D., Lowe, A. and Willis, P. 1980: *Culture, Media, Language*.

(Michael Green) ميشال غرين

سيزير، إيميه (Césaire, Aimé) (1913-2008)

شاعر وكاتب مسرحي وكاتب مقالة وسياسي مارتينيكي. شارك في تأسيس حركة نيغريتيود [13] (Negritude). وفي كتابه الأشهر **مذكرات عودتي إلى بلدي الأصلي** (*Notebook of a Return to My Native Land*) (1939)، غير سيزير إلى الأبد مسار الأدب الأنتيلي. فبينما كان الكتّاب السابقون يحاكون الأنماط الشعرية الفرنسية في كتاباتهم ويُبقون طيَّ الكتمان خصوصيتهم الثقافية، كان سيزير يصوِّر مظالم الاستعمار وشروره في المارتينيك ويجابه الصور النمطية التي كان يظهر بها السود في الأعمال الأدبية في الوقت ذاته. وانطلق سيزير، مسلَّحاً بجمالية سوريالية، كما يبدو من المعنى الضمني لعنوان كتابه **أسلحة عجائبية** (*Miraculous Weapons*) (1946) إنطلق لإطفاء الغربة التي يعانيها السود في المارتينيك مستبدلاً إياها بنوع جديد من الاعتزاز بالتراث الثقافي الأسود (نيغريتيود).

قراءات:

Arnold, A. James 1981: *Modernism and Negritude: The Poetry and Poetics of Aimé Césaire*.

Césaire, Aimé 1939 (1983): *Cahier d'un retour au pays natal* (*Notebook of a Return to my Native Land*).

Kesteloot, Lilyan 1963 (1974): *Black Writers in French: A Literary History of Negritude*.

مدرسة شيكاغو (Chicago School)

تمثل مجموعة كبيرة التأثير من كتابات علم الاجتماع قامت بها جامعة شيكاغو ما بين الحربين العالميتين. شكّل النمو السريع لشيكاغو والتنوّع المفرط، المتداخلين مع الاهتمام بالإصلاح الاجتماعي مركز اهتمام مشتركاً لمختلف الكتّاب. قام روبرت بارك وآخرون (Robert Park and Others) بريادة مقاربات لدراسة مناطق المدينة المتناقضة فيما بينها من خلال استعمال دراسات ميدانية تسجيلية مفصلة، وتواريخ حياة، بغية فحص الشبكات غير الرسمية والقيم المشتركة في أوساط جماعات «غير مترابطة فيما بينها» ظاهرياً. وبرزت في هذه الدراسات بقوة عناصر من اهتمامات مستقبلية بالتفاعل

(13) هي حركة عقدية أدبية أسّسها عدد من المفكرين والكتاب والسياسيين السود الفرنكوفونيين في فرنسا في الثلاثينيات من القرن العشرين، وكان من ضمن المؤسسين الشاعر ليوبولد سنغور الذي أصبح في ما بعد رئيساً لدولة السنغال (المترجم).

الرمزي، وعلم اجتماع الجنوح، وكذلك الثقافات الفرعية (Subculture). أنتجت أعمال شيكاغو المبكرة مضافاً إليها أعمال الأجيال اللاحقة مناظرات وتحليلات تجريبية مهمة في علم الاجتماع والدراسات الحضرية، وذلك على الرغم من الانتقاد اللاحق لاستعمالها مجازات إيكولوجية في مجال الاجتماع الحضري، كما تمّ انتقادها لاهتمامها الوثيق بالجماعات التابعة، مما أدى إلى إهمالها لـ بنى القوة (Power-Structure)، وعوالم الأقوياء (World of Powerful)، أنتجت أعمال شيكاغو المبكرة وأعمال الأجيال المتتابعة مناظرة وتحليلاً تجريبياً مهماً في علم الاجتماع والدراسات الحضرية.

ميشال غرين (Micheal Green)

قراءات:

Bulmer, M. 1984: *The Chicago School of Sociology*.

Park, R. E, Burgess, E. W., and McKenzie, R. D. 1925 (1967): *The City*.

Shaw, C. R. 1930 (1966): *The Jack-Roller: A Delinquent Boy's Own Story*.

Urban Life 1983: Special Issue "The Chicago School: The Tradition and the Legacy".

شودوروف، نانسي (Chodorow, Nancy) (1944-)

هي نسوية أميركية وعالمة اجتماع وناقدة في التحليل النفسي. تَمَثَّل مشروع شودوروف المركزي المنشور في عملها بالغ التأثير بعنوان **إعادة إنتاج الحضانة الأمومية** (*The Reproduction of Mothering*) (1978) في شرح واقعة سيطرة الذكر الكونية عبر الثقافية (Cross-Culture)، وعبر التاريخية (Tran-Historical)، والتي تبدو أنه لا مناص منها، باعتبارها لا تقوم على أساس حتمية بيولوجية وإنما هي تتيح، بدلاً من ذلك، تدخل وتحويل التقسيمات القائمة على أساس الجنس للعمل المنتج (للرجال) وعمل الإنجاب والتكاثر (للنساء). وحيثُ أنَّ إعادة إنتاج الحضانة الأمومية قد نشر في وقت كانت فيه معظم النسويات تجهر بالعداء **للتحليل النفسي**، فإنّه أثبت بقوة جدواه بالنسبة للاستقصاء النسوي. راجعت شودوروف، استناداً إلى أعمال كلّ من كارن هورني (Horney) وميلاني كلاين (Melanie Klein)، النظريات التقليدية في علاقات - الموضوع (Object-Relations)، وسرديات فرويد لعملية النمو، بحيث غيرت تركيز البحث من الأب وعقدة أوديب إلى الأم والمرحلة ما قبل - الأوديبية، كي تستنتج أن الهوية **الجندرية** مكوّنة بشكل مختلف لدى كلّ من الرجال والنساء: «فالذات النسائية يغلب عليها الدخول في علاقة، والانخراط في التفاوض على الحدود (الذاتية)، أي الانفصال والارتباط، بينما أن الذات الرجالية يغلب عليها التباعد وتقوم على حدود دفاعية راسخة مع تنكر للارتباط ما بين الذات والآخر» (1989, p. 2). تشكّل مسؤولية النساء الحصرية في تنشئة الطفل محدداً أولياً في سيطرة الذكر، ذلك أن النساء اللواتي يمارسن الأمومة (والرجال الذين لا يمارسونها) ينجبن بناتاً «ذوات قدرات أمومية ورغبة في القيام بالأمومة»، كما ينجبن صبياناً تعني الذكورة بالنسبة لهم تفوق الذكر، وهم صبيان «تعرضت قدراتهم على الرعاية الأمومية وحاجاتهم إلى ممارسة هذه

الرعاية للبتر المنتظم والكبت» (1978, p. 7). وهكذا فاللاتناظر الجنسي واللامساواة ليسا «طبيعيّين» وإنما هما وقائع اجتماعية ونفسية تنتج في كلّ جيل ويعاد إنتاجها من قبله. المترتبات السياسية واضحة: «هناك حاجة لإعادة تنظيم جذري للتنشئة الوالدية بحيث تصبح التنشئة الأولية متشاركة ما بين الرجال والنساء» (1978, p. 215).

في أعمالها اللاحقة، ومن ضمنها مجموعة مقالاتها في «النسوية والنظرية التحليلية النفسية» (1989)، توقفت شودوروف عن القول بسبب وحيد لسيطرة الذكر، وحتّى عن القول إنّ الفوارق الجنسية متورطة دوماً في علاقات لامساواة. وفي استجابة منها للنقد المادي القائل بأنّ التحليل النفسي يفتقر إلى خصوصية ثقافية وتاريخية، أصبحت شودوروف، أكثر اهتماماً في فهم التغير الاجتماعي، وفي تقديم آراء أكثر انتباهاً للفوارق بين النساء (من مثل فوارق العرق، الطبقة، والإثنية)، وكذلك أكثر انتباهاً لتعدد أصوات السرديات النسائية وتعدّد الهويات النسائية الاجتماعية، النفسية، والثقافية.

انظر كذلك نقد نسوي؛ فرويد، سيغموند؛ ذكورة، تحليل نفسي ونقد تحليلي نفسي.

غلينيس كار (Glynis Carr)

قراءات:

Chodorow, Nancy 1978: *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender.*

--------- 1989: *Feminism and Psychoanalytic Theory.*

تشومسكي، نعوم (Chomsky, Noam) (-1928)

أميركي متخصّص باللسانيات وقائد حملات سياسية. ولد في فيلادلفيا شرق الولايات المتحدة، ودرس اللسانيات أولاً على يد زيليغ هاريس (Zellig Harris) (انظر هاريس، زيليغ) في جامعة بنسلفانيا. وبعد فترة قصيرة أمضاها في هارفرد (Harvard)، انتقل إلى معهد ماساشوستس للتكنولوجيا (MIT) في بوسطن في العام 1955، حيث استقر نهائياً منذ ذلك الحين. في أواسط الستينيّات عارض بشكل نشط التورط العسكري الأميركي في فييتنام، وألقي القبض عليه حين كان يخطب في مظاهرة كبرى ضدّ الحرب في واشنطن. كما كان من بعدها ناقداً أيضاً لسياسة الولايات المتحدة عالمياً، وخصوصاً في منطقة الباسفيكي، والشرق الأوسط، وأميركا الوسطى. حاضر تشومسكي في اللسانيات والسياسة في العديد من البلدان، ونال العديد من التكريمات الأكاديمية. وقد وصف في إحدى المرات باعتباره «أكثر المفكرين الأحياء أهمية، مما هو قابل للنقاش».

قد يكون أكثر ما يعرف به تشومسكي هو ادعاؤه أنّ العديد من خصائص اللغة فطرية، أي إنها نتاج البرمجة الوراثية البشرية، أكثر من كونها متعلمة من خلال التجربة. ولقد برز نجمه في أواخر الخمسينيّات حين لعبت أعماله دوراً رئيساً في تحويل اللسانيات من مذهب فكري حصري على فئة قليلة إلى مكوّن مركزي في العلوم المعرفية والإنسانية. ولقد ساعد نقده القوي للسانيات البنيوية (Chomsky, 1964a) ولعلم النفس السلوكي

الذي ارتبط بها (Chomsky, 1964b) في إرساء سمعته (انظر *Language Theories*).

طوّر تشومسكي مقاربة جديدة لدراسة اللغة. تمثلت نقطة بدايتها من عدم رضاه على اللسانيات البنيوية التي حبّذها هاريس. فقد رأى البنيويون اللغة بمثابة مجموعة من التلفظات. وهكذا فاللغة الإنجليزية من هذا المنظار هي كلّ ما يقوله الناطقون بالإنجليزية، ويكتبونه، مأخوذاً بمجمله. فما هو إذن نحو اللغة؟ إنّه على الصعيد الرياضي المجرّد، طاقم من المعادلات التي تخصّص نوعياً بنية هذه المجموعة من التلفظات. استقصت أعمال تشومسكي المبكرة الخصائص الرياضية لهذا الطاقم من المعادلات. ولقد جادل بأنَّ هناك عدداً غير متناهٍ من التلفظات الممكنة، بينما يتعيّن على النحو أن يكون متناهياً (محدوداً)، يحتوي على آليات متواترة تمكّنه من توصيف طاقم لا متناهٍ من البنى. وذهب أبعد من ذلك، فجادل بأنّه من غير الممكن أن تحدّد نوعياً «إجراءاً اكتشافياً» (Discovery Procedure) ينطلق من لغة ما وينتج آلياً نحو مفرد صحيح (وبالتالي فحلم البنيويين غير قابل للتحقيق).

وحيثُ إنَّ النحو متناهٍ، بينما أن اللغة ليست كذلك، تمثلت الخطوة التالية بالنسبة لتشومسكي باتخاذ النحو بمثابة الموضوع المركزي الذي يتعين استقصاؤه، وليس اللغة. وهناك سبب آخر لهذا الخيار يتمثل في أن أية لغة (منظور إليها بمثابة طاقم من التلفظات) سوف تحوي العديد من الأخطاء، والبدايات المغلوطة، التكرارات، والترددات، والغمغمات، وهكذا دواليك، بينما أن النحو، في المقابل، أي ما يشترك فيه الناطقون بلغة معينة، يفترض ألا يحوي أياً من هذه الشوائب. ولكن إذا لم يكن النحو شيئاً فيزيقياً على غرار طاقم التلفظات، فما هو إذن؟ استنتج تشومسكي أن الجواب الوحيد المعقول هو التالي: يتعيّن النظر إلى النحو الكامل للغة ما بمثابة نموذج للمعرفة في ذهن الشخص الذي يتكلم هذه اللغة، أي «متكلم فطري» (Native Speaker).

وهنا تبرز أسئلة إضافية، وخصوصاً السؤال حول كيف حدث أن وجد هذا النحو في دماغ متكلم لغة ما. تمثل الجواب البنيوي في أنه قد تمّ تعلّمه بالخبرة وأنه صحيح أن الشخص الصغير يكتسب نحو اللغة المتكلمة حوله أو حولها. إلا أن هناك بعض الأمور بصدد النحو الذي توحي بقوة بأنَّ ذلك لا يمكن أن يحيط بالمسألة بكاملها. إذ كما رأينا، فإن عملية اكتشاف نحو معين متعذرة. فإذا كان النحو متعلماً، لتعيّن عندها أن يتم هذا التعلم بالمحاولة والخطأ من قبل الناس الصغار، طالما أنهم بالتأكيد «لا يتعلمون» لغتهم الأولى على يد الكبار (والواقع، أنه حين يحاول الكبار ذلك فإنّهم يجعلون مهمة التعلم أكثر صعوبة، وليس أكثر سهولة). إلا أن المحاولة والخطأ لا تشكل جواباً معقولاً بدورها، طالما أن كلّ الأطفال الذين يتعرضون للإنجليزية يكتسبون نحو اللغة الإنجليزية ذاته، على الرغم من اختلاف خبراتهم مع اللغة: ذلك أن نحو الناس المختلفين متسق بشكل بيِّنْ، حيث هناك مقدار أقل بكثير من التباينات بينهم، مما هو حاصل في أساليب تصفيفهم لشعرهم أو أذواقهم الموسيقية. وفيما يتجاوز ذلك، فإن الترتيب الذي يتم من خلاله اكتساب مختلف عناصر النحو ثابت بشكل بَيِّنْ عبر

كلّ الأطفال، وكل اللغات.

يعلّل رصيدنا الوراثي الانتظام المزدوج لاكتساب اللغة، كما يفسر كيف تكتسب بعض قواعد النحو في غياب أي معطيات قد تجيزها. يمكن تعلّم هكذا قواعد (وهناك العديد منها) فقط إذا تمّ تعليم صغار الأطفال أن بعض البنى ليست نحوية. إلا أن الأطفال لا يُعَلَّمونَ ذلك. وبالتالي فالمورثات هي الحلّ الوحيد الممكن.

يهدف برنامج تشومسكي البحثي إلى تعيين الخصائص الجينية للغة. تتمثل الخطوة الأولى في توفير نحو توليدي (Genera-tive Grammar) جزئي للغة معينة. وتتمثل الخطوة الثانية في عزل قواعد ومبادئ هذا النحو التوليدي التي لم يحتمل أنه قد تمّ تعلمها. وأما الخطوة الثالثة فتتمثل في أكبر تعميم ممكن لهذه القواعد والمبادئ واقتراح أنها تشكل جزءاً من نحو شمولي (Universal Grammar) (UG)، أي نموذجاً للخصائص الجينية للغة (سمّى النحو الشمولي في مرحلة سابقة باسم أداة اكتشاف اللغة (Language Acquisition Device) (LAD). وأخيراً يصار إلى استقصاء لغات أخرى، بغية تقويم المقترحات حول النحو الكوني. ويتعيّن أن تكون أية فرضية حول النحو الكوني من الاتساع بحيث تستوعب كلّ اللغات البشرية، ولكن يتعين في المقابل أن تكون محدودة بما يكفي لاستبعاد كلّ الأشياء التي لا يمكن أن تكون لغات بشرية. وتجدر الملاحظة أن وضع نحو توليدي لا يشكّل سوى خطوة واحدة في العملية، وأن الوصول إلى نحو شمولي هو الغاية النهائية. وعلى ذلك، فإن استعمال مصطلح «نحو توليدي» بمثابة توصيف لمقاربة تشومسكي في اللغة هو مدعاة لسوء الفهم: من الأفضل اعتماد تسمية «اللغة باعتبارها منظومة بيولوجية».

كان إطار تشومسكي النظري بالغ التأثير، ضمن كلّ من اللسانيات والميادين المجاورة مثل علم النفس والفلسفة. إلا أن أفكاره تبقى مثار جدال كبير. انظر (Salkie, 1990, pp. 96-120) من أجل الملامح العامة لأوجه النقد الرئيسة.

رفائيل سالكي (Raphael Salkie)

قراءات:

Chomsky, N. 1964a: *Current Issues in Linguistic Theory.*

------ 1964b: "Review of Verbal Behaviour by B. F. Skinner".

---------- 1987: *On Power and Ideology.*

-------- 1988: *Language and Problems of Knowledge.*

-------- 1991a: *Deterring Democracy.*

Cook, V. 1988: *Chomsky's Universal Grammar: An Introduction.*

Peck, J., ed. 1987: *The Chomsky Reader.*

Salkie, R. 1990: *The Chomsky Update: Linguistics and Politics.*

المدينة (City)

يطالعنا العالم القديم بروايتين أسطوريتين عن أصول تأسيس المدينة ومؤسّسيها. فهناك

رواية بلوتارك (Plutarch) عن ثيسيوس (Theseus)، المؤسس الأسطوري لمدينة أثينا؛ ومدينته منظَّمة، ومترابطة، ومنطقية ويحكمها المنطق، مجرَّدة، تمسّك بها وتحرسها القوانين. ثمّ هناك مدينة قابيل/ قايين (Cain) فبحسب **الكتاب المقدس**، كان قابيل - القاتل الملعون المنبوذ، المحكوم بالتشرد والتّيه - هو من بنى المدينة الأولى. وبما أن قابيل كان مجرماً فاراً متشرداً، فلنا أن نتصوّر كيف أن مدينته كان يسكنها الغرباء المتشردون، تملؤها المجهولية والعشوائية ويسير في شوارعها الملعونون والضائعون. أما المدينة كما تطوّرت في الأعوام المائتين الأخيرة، فكانت تطمح إلى وضعية أثينا، مدينة ثيسيوس، إلا أنها غالباً ما كانت توصف بنعوت أكثر شبهاً بمدينة قابيل.

ويمكن القول إن المدينة والأدب الغربي هما في الواقع متعاصران[14]. إلا أن تركيز الأدب على موضوع المدينة ومحاولات استكشافه لها واستثارتها لم تبدأ في الواقع إلا في القرن التاسع عشر. ففي ذلك الزمن بدأت المدينة تصبح في الوقت ذاته مجلَّلة بالغموض وكلية الوجود والانتشار، تستحيل معرفتها ولا يمكن تلافيها، تشتمل على الماضي وتحدّد - أو تدمّر - المستقبل. ونجد، على نحو متزايد، أن المعنى لم يعد يأتي من الكنيسة أو من البلاط أو من قصر الإقطاعي، بل تنتجه - وتعيد إنتاجه - المدينة.

وكان ووردزوورث (Wordsworth) يدرك أن «المدينة الكبيرة» هي في طوْر إنتاج نوع جديد من التجربة، وربما نوع جديد من الأشخاص:

كم مشيت في الشوارع التي تفيض بالناس،

مشيت مع الحشود وقلت

في نفسي: «إن وجه كلّ شخص

يمرّ بي هو سرٌّ ملغِز!»

(*Prelude*, Book VII)

وقد التقط إدغار آلان بو (Edgar Allan Poe) هذه الفكرة وعبّر عنها بشكل مؤثر في قصته القصيرة **رجل الحشد** (*The Man of the Crowd*)، وهي أول أقصوصة تعبّر عن الاضطراب المديني والغربة في المدينة، وأصبحت من النصوص المفتاحية الأساسية بالنسبة لوالتر بنيامين (Walter Benjamin). كما كان بو، في الواقع، هو مبتكر قصة الجريمة والتحري، **الجرائم في شارع مورغ** (*The Murders in the Rue Morgue*) التي ثبت في ما بعد أنها تشكّل النوع الأدبي المثالي لتتبّع آثار الألغاز والجرائم التي تولّدها بيئة المدينة الحديثة. وكانت عذابات هذا الحشد الجديد من الغرباء، وخصوصاً من الطبقة العاملة الجديدة في المدينة، هي التي استثارت صيحات الغضب المختلفة من أصحاب المبادئ في المجتمع الفيكتوري، وربما كان ذلك مؤشراً نحو سياسات جذرية راديكالية. كما في حالة إنجلز (Engels): «مهما كان مدى إدراك المرء لواقع أن هذه العزلة التي يعيشها الفرد، وهذه الأنانية

(14) للمدينة والأدب الغزالي العمر أو تاريخ النشوء نفسه، أي متعاصران معاً (المراجع).

الضيقة هي المبدأ الأساسي الذي يحكم مجتمعنا أينما كان، فإنها لا تظهر بوجهها العاري دون حياء، وبوعيها الذاتي، كما تظهر هنا في الاحتشاد في المدينة الكبيرة. إن تحلّل الجنس البشري إلى وحدات ذرية صغرى... نجده هنا في أقصى أقاصي حالاته» (أوضاع الطبقة العاملة في إنجلترا في 1844) *The Conditions of the Working Class in England in* 1844). وعلى صعيد أكثر التصاقاً بالفرد، يسجل جيمس ثومسون (James Thomson) كيف أن بإمكان المدينة أن تصبح مشهداً متقلباً لأطياف متغايرة، وكابوساً من العذاب، في **مدينة الليل المرعب** (*City of Dreadful Night*) (1870). وقد عرَّف البيان (المانيفستو) المستقبلي (*Futurist Manifesto*) في العام 1909 المدينة بأنها الموضوع الأبرز في الأدب والرسم الحديثين؛ وكان إيزرا باوند (Ezra Pound) هو الذي أشار إلى أنه بينما «تتسم الحياة في القرية بالسردية... فإن الانطباعات البصرية في المدينة تتلاحق وتتراكب وتتقاطع، وهي تتسم بالسينمائية». ونجد في عدد من الروايات الكبرى في القرن العشرين مثل هذا الانطباع عن المدينة، الانطباع «السينمائي» (Cinematographic) التحلّلي، المتقطع، المتفجر - كما نجد مثلاً في رواية بيلي (Bely) بطرسبرغ (Petersburg) (1913) وفي رواية دوبلن (Deblin) *Berlin Alexanderplatz* (1929) وفي رواية سيلين (Céline) **رحلة في نهاية الليل** (*Voyage au bout de la nuit*) (1932). إلا أن القرن التاسع عشر شهد نمواً في تراث ثري لأدب المدينة. فلندن ليست مجرد الخلفية أو المكان الذي تجري فيه أحداث روايات تشارلز ديكنز (Charles Dickens) - بل هي بطلة الرواية، وهي تمتلك طاقة وسلطة هائلتين، لا تكون إزاءها شخصياتُه الإنسانية سوى أجزاء صغيرة فاعلة منها. (انظر الفقرة الافتتاحية لرواية بلايك هاوس (Bleak House)). وانغمس أونوريه دو بلزاك (Honoré de Balzac) في باريس - الحياة الراقية والحياة الوضيعة؛ الشوارع، والحوانيت، والمال، والملابس، والطعام؛ والحشود، والصدمات، والاصطدامات؛ والدوران اللانهائي للرغبات والإحباطات الحديثة التي تولدها المدينة الحديثة. ويمكن اعتبار شارل بودلير (Baudelaire) - الذي أبدع صورة الشاعر متسكعاً في المدينة - أول شعراء المدينة الكبار، وهو رأى في شخصيات روايات بلزاك الذين يطوفون في المدينة أبطالاً حقيقيين بالمقارنة مع «أقزام» الإلياذة، ورأى في بلزاك نفسه البطل الأعظم.

وبينما كانت المناظر الطبيعية المنتمية للماضي الثقافي تبدو قابلة للمعرفة والوصف، كانت المدينة الحديثة، بتنوع تجلياتها، وبافتقادها الشكل المحدَّد، وبتفككها، وبتغيرها المتواصل، بدورانها الدائم، تضع العقبات أمام محاولات تمثيلها في الأدب. وكان وجود المدينة يُحَسُّ في كلّ مكان، وبدا أنه ليست هناك نقطة مُشرفة خارج المدينة حيث يكون بوسع المرء أن يقف ويرى المدينة بكاملها، يستوعبها بكليتها (كما كان الشعراء الرعائيون والرومانسيون يقفون «ليستعرضوا» الأرض الممتدة أمامهم أو دونهم). ويمكننا اعتبار ت. س. إليوت (T. S. Eliot) وجيمس جويس (James Joyce) يمثلان طريقتين في الاستجابة للمدنية الحديثة وتمثيلها في العمل الأدبي. إن قصيدة إليوت **الأرض اليباب** (*The Waste Land*) تستثير المدينة الحديثة بنوعها:

مفكَّكة، ملوَّنة، عاقر، متهاوية – «موهومة»:

أبراج تتهاوى

القدس أثينا الإسكندرية

فيينا لندن

موهومة.

(*Lines* 373-6)

أما رواية جويس يوليس (Ulysses)، بتمثيلها الضخم الذي يعيد خلق الحياة الموَّارة في واحد من أيام مدينة دبلن، وباستعمال كامل الأساليب الأدبية الممكنة في مسيرتها خلال المدينة، مصفيةً السمع لأصواتها المتعددة، تقدّم صورة أكثر خصوبة وأكثر فرحاً للمدينة الحديثة، على الرغم من وجود إلماعات، هنا أيضاً، تشير إلى حالة من انعدام المعنى الكامل في النهاية:

ملء المدينة يبتعد، ملء مدينة آخر آتٍ، وهو يبتعد أيضاً: آخر قادم، يعبر. بيوت، خطوط من البيوت، شوارع، أميالٌ من الرصيف، قرميدات مكومة، حجارة. مكومة في المدن، بَلِيَتْ عصراً بعد عصر. أهرام بالرمال (Joyce, 1967, p. 208).

وعلى الرغم من ذلك، كانت المدن تقدّم للكُتاب الشيء الكثير مما يستثيرهم. وها هو روبرت موسيل (Robert Musil)، وفيينا كانت مدينته، في كتابه الضخم **الرجل الذي لم يكن له مميزات** (*The Man Without Qualities*)، يكتب قائلاً إن المدينة قدمت «الشذوذ، والتغيير، والانزلاق قدماً، وعدم الالتزام بالخطى، واصطدام الأشياء والقضايا» – «كتلة متشابكة من القوى» تولّد «ذاك التفكك المعروف للأفكار، بطريقتها في الانتشار من دون نقطة مركزية... من دون وحدة أساسية». وعلى صعيد أكثر قاعدية، تقدّم المدينة الورق الرخيص، وفرصاً أسهل للنشر، وسوقاً متنامية للكتب والمجلات – إضافةً إلى تركُّز المكتبات والمعاهد الأكاديمية والمتحفات والمعارض. ففي المدينة، بوسع الكاتب أن يصبح، للمرة الأولى، سيد نفسه – مستقلاً عن مظلة الرعاية المزاجية المتقلبة لسادة البلاط أو الإقطاعيين الكيشوتيين الحالمين. وهكذا تراجعت أنماط الحياة الريفية الثابتة المستقرة أمام تجارب جديدة من الحركة والتعقيد والتنوع والانفتاح والتغيير. وشهدت المدينة الحديثة علائق جديدة، اجتماعية واقتصادية وثقافية، تشكل مواكبةً للتواصل الثري والميسَّر بين الثقافات، وإضافةً إلى التعقيدات المتطورة للحياة في المدن الكبرى الحديثة. وقد لا يكون من المبالغة القول بأنَّ الأدب الحديث هو نتاج مديني في معظمه. ولكن على الرغم من ذلك، فإن استجابة العديد من الكُتَّاب الحديثين للمدينة كانت تتسم بالعدائية والخصومة والشجب والإنكار؛ وغالباً ما كانت تستثير أشواقاً حنينية لعالم موهوم مفقود – عالم ريفي الطابع أو ينتمي إلى فترة ما قبل التصنيع – عالم فيه الاستقرار والأمن والألفة المطمئنة. ونرى في كتاب ريلكه (Rilke) **مذكرات مالطة لوريدز بريغ** (*The Notebooks of Malta Laurids Brigge*) (1910) تسجيلاً لتجاربه في باريس، وهو يبدأ بالقول: «هذا هو إذن المكان الذي يأتي إليه الناس ليعيشوا؛ كنت لأظن أنه المكان الذي يأتي إليه الناس ليموتوا». والمدينة لا تنام ولا تدعه ينام – «فالقطارات الكهربائية تندفع برنينها خلال غرفتي. السيارات تعبرني». إلا

أنه – وكونه كاتباً – كان مصمماً على إيجاد الطريقة الملائمة للاستجابة لكلّ ذلك: «أنا أتعلم الرؤية. أجل، أنا أبدأ في ذلك. ولا تسير الأمور على نحو حسن حتّى الآن. إلا أنّني عازم على أن أستثمر وقتي على النحو الأفضل». ثمّ هو، مع مرور الوقت، ينطلق في رحلة خيالية عائداً إلى طفولته. إلا أنه يمكن للمرء أن يتخذ نقطة أكثر عمومية. فالمدينة الحديثة قد أجبرت الفنانين – الكُتّاب؛ والرسامين (مونيه (Monet)، مايدنر (Meidner)، مانش (Munch)، كيرتشنر (Kirchner)، بوتشيوني (Boccioni)، ديلوناي (Delaunay)، غروز (Grosz)، ديكس (Dix) – الذين كانوا يرسمون المدينة بكلّ أشكالها التي تراوحت من صورة أركاديا (Arcadia) (موطن الرعاة) تكنولوجية جديدة إلى نوع جديد من الجحيم على الأرض)؛ وبالطبع صانعي السينما (فيلم فرتيز لانغ (Fritz Lang) متروبوليس (Metropolis)، (1926) – أجبرتهم جميعاً على الإبصار بطرق جديدة. لقد حدثت نقلة إبصارية كبرى، ولم نعد الآن قادرين على النظر إلى العالم بعينَيْ ما قبل المدينة.

والفنانون، بالطبع، يخلقون مدنهم الخاصة بهم، كما أشار هنري جيمس (Henry James) حين قال: «أصنع روما بالكلمات، أتكلّم عن روما الخاصة بي، وليست روما الواقع... كان الأمر بكليته حالة من الخيال نادرة». وقد أعاد راسكن (Ruskin) خلق مدينة البندقية المفقودة بكاملها في كتابه **أحجار البندقية** (*The Stones of Venice*)، وكانت هذه فعلاً حالة نادرة من التخيُّل، وكان لها تأثير لا يُسبر غوره في الأدب الذي جاء بعدها.

إلا أن الظاهر أن المدينة الحديثة لا تُسلّم قيادتها لمثل مشاعر العافية الواثقة هذه. وربما كان كافكا (Kafka) النموذج الأمثل للكاتب الذي يعالج موضوع التجربة في المدينة الحديثة، وهذه إحدى مقاطعه القائمة بذاتها – شكل يناسب المدينة.

«أقف على المنصة الأخيرة للقطار الكهربائي وأنا غير واثق على الإطلاق من موطئ قدمي في هذا العالم، في هذه المدينة، في عائلتي. وليس بإمكاني، ولا حتّى عَرَضاً، أن أدّعي شيئاً في أي اتجاه. حتّى إنَّه ليس لدي أي دفاع أو تبرير أقدمه لوقوفي على هذه المنصة، ممسكاً بهذا الحزام، تاركاً لهذا القطار الكهربائي أن يُقلني قدماً، أو للأشخاص الذين يفسحون في الطريق للقطار أو يتمشون الهوينا أو يقفون محدِّقين في واجهات المتاجر. لا أحد يطلب مني أن أتقدّم بدفاع أو تبرير، فعلاً، ولكن ليس لذلك أية أهمية (On the Tram)».

قراءات:

Benevolo, Leonardo 1993: *The European City.*

Benjamin, walter 1928b (1979): *One way Street.*

Berman, Marshall 1982 (1983): *All That is Solid Melts into Air. The Experience of Modernity.*

Jaye, Michael, and Watts, Ann Chalmers 1981: *Literature and the Urban Experience.*

Mumford, Lewis 1961: *The City in History: Its Origins, Its Transforma-*

tion, Its Prospects.

Prendergast, Christopher 1992: *Paris and The Nineteenth Century.*

Strauss, Leo 1964: *The City and Man.*

Tanner, Tony 1992: *Venice Desired.*

Timms, Edward, and Kelly, David 1985: *Unreal City: Urban Experience in Modern European Literature and Art.*

Weber, Max: *The City.*

Williams, Raymond 1973: *The Country and the City.*

المجتمع المدني (Civil Society)

استعمل هذا المصطلح، في البحث المعاصر، ليعني، بصورة عامة ساحة اجتماعية قوامها الحرية، والاجتماع الاختياري، وتعددية العلاقات الإنسانية، والهويات، والفروق، والقيم التي تكون على تضادّ مع القوة السياسية القمعية للدولة وللحكومة (Keane, 1988b). وهناك عوامل عدة اجتماعية وسياسية تساعد على توضيح الشعبية الجارية لهذه الفكرة، فهناك نشوء لحركات اجتماعية استقلالية (مثلاً، حركات السلام والبيئة، وحركات التحرر النسوية، والخاصة بالخليعين، وبالشعب الأسود)، وهناك الإخفاقات الواضحة للأحزاب الغربية الاجتماعية- الديمقراطية في السنوات العشرين الأخيرة، وتجربة الدكتاتورية السياسية وقمع الدولة في ظلّ النظام السوفياتي السابق والأنظمة الأوروبية الشرقية، ونمو حركات المعارضة (مثلاً، حركة التضامن في بولندا)، والإحاطة بتلك الأنظمة أو انهيارها، وتفكك العديد من الدول التي حكمتها. وقد انبثق من تلك الاختبارات حجة في الغرب وفي أوروبا الشرقية مفادها أن تقوية الجمعيات والحركات ومؤسسات المجتمع المدني مسألة أساسية للمسعى الناجح في تحقيق المزيد من الحرية، والمساواة والديمقراطية على مستوى المجتمع ومستوى الدولة، كليهما (Keane, 1988a).

هذا التوظيف «للمجتمع المدني» مستمد جزئياً من إحياء هذا المصطلح في القرن الماضي من قبل غرامشي (Gramsci). ومع ذلك، ثمة فرق أساسي، فقد كان ذلك التصوّر مركزياً في عملية نقده للمجتمع الرأسمالي (Gramsci, 1971). فقد رأى غرامشي أن المجتمعات الرأسمالية الأوروبية الغربية لم تكن محكومة بالقوى القمعية للدولة فقط، بل بالإبقاء على القبول بالهيمنة البورجوازية، أيضاً (وبصورة تقريبية نقول، القيادة الفكرية والثقافية) في ساحة المجتمع المدني. فالبورجوازية تحافظ على سيطرتها الاجتماعية، في جمعيات ومؤسسات المجتمع المدني، عبر تأثير أفكارها ومنتوجاتها الثقافية. لذا، بدا المجتمع المدني، عند غرامشي، بمثابة أرضية حيوية يجب عليها محاربة الرأسمالية. ومع أن استعمال غرامشي للمجتمع المدني، هنا، ليس بريئاً من المشاكل (Hunt, 1986)، فإن المقصود منه أن يكون عنصراً مركزياً في عملية نقد الرأسمالية. وعلى كلّ حال نقول، إن ذلك التحريك المباشر الصريح لذلك التصوّر ضدّ الرأسمالية قد تعطّل، الآن، وبشكل كبير. ولكن ذلك التحوّل ما هو إلا

سوى الأخير في سلسلة تحوّلات المعنى التي مرّ بها تصوّر المجتمع المدني، وإن تنوّع المعاني التي حملها منذ نشوئه في القرن السابع عشر أضفى عليه طابعاً محيّراً وغامضاً (Honneth, 1993; Tester, 1992).

هيغل: كان المنظّر الأوّل الذي ميّز تمييزاً واضحاً بين المجتمع المدني والدولة (Hegel, 1821). كان الكتّاب السابقون، مثل هوبز (Hobbes)، لوك (Locke)، وروسّو (Rousseau)، وعلى الرغم من فروقاتهم النظرية العميقة الفاصلة بينهم، قد طابقوا ما بين المجتمع المدني وخلق الدولة الحديثة. غير أن هيغل اعتبر المجتمع المدني ساحة اجتماعية فيها يسعى أفراد أنانيون وراء مصالحهم «الخصوصية». لذا، فإن النشاطات الاقتصادية مثل العمل، وإنتاج السلع وتبادلها، واكتساب الملكية هي أمور ذات قيمة مركزية في نظرة هيغل للمجتمع المدني، على الرغم من أنه أدخل، أيضاً، عناصر مهمة أخرى، مثل المقوّمات الأخلاقية، والثقافية والتربوية.

ومن جهة أخرى، تهتم الدولة بالسعي وراء المصلحة العامة للمجتمع كلّه. فبنية السلطة السياسية منفصلة عن المجتمع المدني وهي لا تمثله إلا تمثيلاً ضعيفاً. فأحد المقاصد الرئيسيّة للدولة يمثل في توحيد الأفراد الأنانيين المتفاوتين في مجتمع موحّد. وهكذا نجد أن الدولة، عند هيغل، تظل، على الرغم من هذا التمييز المبدع، أساسيةً لوجود المجتمع المدني وعمله.

وافق ماركس، في كتاباته الأولى، على التمييز الذي أنشأه هيغل بين المجتمع المدني والدولة، وفي ذات الوقت اعترض على هيغل: أولاً، قال، إن المجتمع المدني هو أساس الدولة، وليس العكس، وثانياً، اعترض على التحديد الجذري للدولة. وعلى كلّ حال مارس ماركس نقداً متزايداً لتصوّر المجتمع المدني، ويمكن الوقوع على نقد متطور لذلك المجتمع في أعماله الأخيرة (Hunt, 1987). فقد حلّل ماركس المجتمع الرأسمالي الحديث بوصفه تشكيلاً اجتماعياً له بنية إقتصادية واضحة تضم طبقات اجتماعية ذات قوى مختلفة جداً. وهذا يتضمن القول إنَّ العلاقات الاجتماعية، وليس تطبيق قوة الدولة وحدها، هي ذات طبيعة قمعية، وبشكل منظّم، وأن ذلك القمع يتدفق من بنية المجتمع الأساسية. ففي حين يبدو المجتمع على السطح، مؤلّفاً من أفراد أحرار يسعون وراء مصالحهم عبر الدخول في جمعيات بإرادات حرة، فإن الواقع في الأساس، طبقاً لنقد ماركس، هو أن قلة غنية تتمكّن، باحتكارها وسائل الإنتاج من إكراه، وقمع واستغلال الأكثرية. لذا، فإن تصوّر المجتمع المدني، كتعبير عن المظاهر السطحية للمجتمع الرأسمالي، هو تصوّر مضلِّل، وبشكل عميق.

مال المدافعون المعاصرون عن تصوّر المجتمع المدني إلى رفض ذلك لنقد الماركسي على أساس أنه «اختزالي (Reduc-tionist)» و «اقتصادي» (Economistic) في تحديده المصدر الرئيسي للقوة القمعية في المجتمع الرأسمالي واعتبارها موجودة في بنيته الاقتصادية والطبقية (Keane, 1988a). فقد مالوا إلى القول إنّ مصادر القوة كثيرة التعدد والتغاير إلى حدّ لا يسمح بوصفها بتلك الطريقة. فبدلاً من ذلك، نظر إلى المجتمع كساحةٍ يجتمع فيها الأفراد ذوو

الهويات المتنوعة بطرق عديدة في مسعاهم لأهدافهم، كما ينخرطون في أشكال متنوعة من المقاومة لمصادر القوة والقمع العديدة المختلفة. فقد اعتقد أن تصوّر المجتمع المدني هو الفكرة الرئيسيّة الضرورية لفهم القوة الكامنة التي تحتويها تلك الساحة، القادرة على تحقيق الحرية والتحرر.

في النظر إلى المجتمع كساحةٍ ينشأ الأفراد المتغايرون في داخلها علاقات متنوعة، وفي فهم (أو تجاهل) مسائل البنية الاجتماعية والطبقية، هناك ميلٌ قوي لأن يبقى هذا الدفاع المعاصر عن المجتمع المدني محصوراً في إطارٍ نظري ليبرالي، على الرغم من اللغة الجذرية التي حصل التعبير بها عنه. وضد ذلك، استمرت علاقة النقد الماركسي وصحته عند بعض الكتاب. وأحد هؤلاء النقّاد كان وود (Wood) التي قالت ما مفاده أنه مع وجوب أن يستتبع السعي وراء الحرية، والمساواة والديمقراطية مقاومة لجميع أشكال القمع الاجتماعي والسياسي، فإنّه يجب أن يشتمل على معارضة للإكراه والاستغلال المنظمين في علاقات الاجتماع الرأسمالية. وقالت إن العديد من المنظرين المعاصرين للمجتمع المدني «يشرح مسألة الرأسمالية» بحلّها إلى تعددية من المؤسسات والعلاقات الاجتماعية غير المتميزة والتي لا بنية لها» (Wood, 1990, pp. 60, 66-67)، مع نتيجة مؤداها أن تصوّر المجتمع المدني يلقي غموضاً على مسائل اجتماعية حيوية ويحولها إلى ألغاز، وليس إنارتها.

قراءات:

Gramsci, Antonio 1971: *Selections from the Prison Notebooks*.

Honneth, Axel 1993: " *Conceptions of civil society*".

Hunt, Geoffrey 1987: " *The development of the concept of civil society in Marx*.

Keane, John 1988a: *Democracy and Civil Society*.

--ed. 1988b: *Civil Society and the State: New European Perspectives*.

Tester, Keith 1992: *Civil Society*.

Wood, Ellen Meiskins 1990: " *The Uses and Abuses of Civil Society*".

باري ويلكينز (Barry Wilkins)

سيكسو، هيلين (Cixoux, Hélène) ***(-1937)***

كاتبة وناقدة وناشطة فرنسية في المجال النسوي، وهي الناشطة النسوية الأبرز في المجال المتعلق بأسلوب «الكتابة النسوية» (*écriture féminine*) الذي يعتبر نوعاً من الخطاب المتأصل في الدوافع لما قبل الأوديبية في الجسد. إن التعبير عن هذه الأحاسيس «الجسدية» (Bodily) في الكتابة يُسهم في تصديع اللغة/ النظام الرمزي (الذكوري). وتستند أعمالها إلى تأثيرات فكرية منوَّعة منها التحليل النفسي، والمدرسة التفكيكية، والتاريخ، والنقد، إلا أنها لا تخضع لأي منها. وعلى الرغم من اتساع دائرة أعمالها المنشورة وتنوعها، بما في ذلك عملها في أوائل حياتها عن جيمس جويس (James Joyce) في إنجلترا وأميركا، فإن الأعمال التي تمثلها بشكل رئيسي هي المقالات الثلاث: قصص (Stories) وضحكة الميدوسا (The Laugh of the Medusa)، والقدوم إلى الكتابة (Coming to

(Writing. وتشكّل هذه المقالات الأساس للعرض التالي.

إن القدرة على التصديع الكامنة في الكتابة النسوية (Ecriture Féminine) تستند إلى تنظيم الثقافة والتمثيل حول المصطلح الأولي للتضاد في ذكر/ أنثى، «الزوجان رجل/ امرأة» (1975, p. 64)، حيث يجري تصوير الأنثى على أنها الجانب السفلي السلبي للسيطرة الذكورية. وتحاجج سيكسو بأنَّ هذه الثقافة كان من نتيجتها تخفيض مكانة المرأة إلى موضع الآخر، وإنكار سبيلها إلى الوصول إلى متعة جسدها، حيث «تُلقى خارج مجال نظام الرجل، وتكون هي المقموعة لضمان عمل هذا النظام» (1975, p. 67). وينبني هذا النظام على التراتبية والتضاد، حيث نجد المعادلة التقليدية بين الذكر والفاعلية الإيجابية المهيمنة من جهة وبين الأنثى والانفعالية السلبية الخاضعة من جهة أخرى، تلك المعادلة التي تضع المرأة خارج دائرة الوجود وخارج دائرة الفكر، وهكذا لا يكون التضاد زوجين، ويكون المؤنث مجرد مساحة أو مجرد توق خاضع لرغبة المذكَّر. وبهذا تكون المرأة غير حاضرة، حتّى بالنسبة لنفسها، مسلوخة من جسدها ومن رغباته. وتستخدم سيكسو تجربتها في الجزائر تحت الاستعمار وسيلةً بلاغية (استعارة) لوصف العلاقات السلطوية الفاعلة في عملية التشييء والسيطرة هذه، حيث الاستعلاء يستلزم نفي الغريب: فالجسد/ البلد المُسْتَعْمَر هو «القارة» السوداء، «هو الآخر إلى اللانهاية، ولكنه يمتلك القوة ليشكل تهديداً مرتبطاً بعودة المقموع.

وكما فعلت إيريغاراي (Irigaray) كذلك تحلِّل سيكسو اعتماد الجانب الاقتصادي الذكوري للرغبة على النظر - فنظرية فرويد (Freud) (وكذلك نظرية لاكان (Lacan) هي «نظرية البصباص/ النظّار الجنسي» (voyeur) (1975, p. 82)- واعتماده بالتالي على تشييء المؤنث وإقصائه وتهميشه. والتمييز الفاعل هنا هو بين «الذات نفسها» والآخر، ولكن الآخر لا يمكن تنظيره دون أن يُستوعب في علاقة جدلية (ديالكتيكية). وهي تحاجج بأنَّ «الذات» (الذكورية) تنطلق لتدخل في الآخر لكي تعود ثانية إلى ذاتها؛ وبهذا تكون الرغبة في الآخر واشتهاؤه هي في الواقع رغبة في الذات نفسها؛ وهذه علاقة اقتصادية يدحضها المؤنث الذي هو تعدُّدي في دوافعه ورغباته.

إن اختلاف المرأة عن الرجل لا يكمن في وضعيتها بما هي مقموعة وبما هي «الآخر» فحسب، وإنما أيضاً في قابليتها للأمومة، وللازدواجية الجنسية، والتعدد. إضافةً إلى ذلك، فإن كلّ واحد من هذه الجوانب يشتمل أيضاً على قوة تخريبية كامنة قادرة على زعزعة النظام. إن العلاقة التي تعبّر عنها سيكسو بعبارة «علاقة الأم/ الآخر» (Mother Re-lation) تقدّم لنا نموذجاً لقلب «إمبراطورية الذات نفسها» (1975, p. 78) وهي تحاجج بأنَّ هذا الدور المختص بجنس معين والذي يتميز بالولادة والرعاية يُسهِّل على الذات قبول التصديع الحاصل فيها، ذلك التصديع الذي يميّز المواجهة مع الآخر (1975, p. 74 and 90). إن هذا التصديع غير المأسوف عليه الذي توقّعه الأنثى في الذاتية يميّز اقتصادياتها الشهوية المحددة - استمتاعها. وتفعل علاقة الأم هذه من دون تسلط وسيطرة أو من دون

محو الاختلاف، وهي بذلك تتيح للتعدد أن يفعل فعله ويدخل إلى اللعبة؛ إنها اقتصاديات «الوهْب» (Gift) حيث يُعطى كلّ شيء، ولا يُتوَّقع شيء في مقابل ذلك. إن هذا الاحتفاء بالقوة الثورية الكامنة في دور الأمومة يشكل جزءاً من مشروع سيكسو في اكتساب (استعادة) السلطة من النظام الذكوري؛ ثمّ تحاجج سيكسو بأنَّ دور الأمومة قد جرى استيعابه في النظام الأبوي، بحيث أصبحت العلاقة الاجتماعية والسياسية الرئيسيّة هي العلاقة بين الأب والطفل (1975, p. 101).

إلا أن المؤنث ليس مقموعاً بالنسبة للنساء فقط، بل أيضاً للرجال الذين أنكروا الأنوثة في الطبيعة الجنسية الذكورية. وهكذا تقدّم الازدواجية الجنسية نموذجاً آخر للتصديع بما أنها «التموضع داخل نفس المرء لحضور كلا الجنسين... عدم إقصاء الاختلاف أو جنس ما». إن هذا الحضور للآخر، للاختلاف، ينطبق خاصةً في حالة النساء، حيث أنهن من ضمن إطار نظام فرويدي، بالفعل، يتميزن بالازدواجية الجنسية، بما أنه يُطلب منهن تغيير موضوع رغبتهن من الأم إلى الأب. إن هذا التعايش مع الآخر ومع الاختلاف وتفاعلهما اللا نهائي هو الذي يكوِّن «الاقتصاد الفِطْري» للمرأة، وبعبارة أخرى، متعتها في الحياة، والتي لا يمكن الإشارة إليها أو وصفها من خلال الخطاب الذكوري.

وبالنسبة لسيكسو، إن الكتابة نفسها هي مكان الآخر، حيث توضع الهويات موضع التساؤل وتتعرض للتغيير. إن المرأة حين تكتب نفسها تقوم بفعل العودة إلى جسدها الذي صُودر منها، وهو بداية العبور إلى اللا شعور. إن كتابة الجسد من خلال زعزعة التمييز بين القول والكتابة (Writing/ Speech) ومن خلال عودة المقموع ستساعد في زعزعة البُنى الثنائية التراتبية. وذلك لأن هذه الكتابة تعني عدم الإقصاء (Non- Exclusion) وتشدد سيكسو على واقع أن «هذه الممارسة النسوية للكتابة» لا يمكن تحديدها أو التنظير بشأنها، لأن من شأن ذلك أن يؤشِّر إلى العودة إلى أنظمة المنطق القديمة. وبعكس إيريغاراي، فهي تحاجج بأنَّ «الكتابة النسوية» ليست مرتبطة حصراً بالجنس البيولوجي لمن يكتب، بل بالقدرة على اشتمال الآخر - جان جينيه (Jean Genet) هو أحد الأمثلة التي تضربها للكاتب «المؤنث». إن هذا التمييز من شأنه أن يربك بعضاً ممن انتقدوها بالزعم بأنَّ أفكارها تستند إلى حتمية بيولوجية غير ذات إشكالية.

إن نسف الشريعة التي نفت الآخر هو حدث سيحصل في اللغة، عن طريق الكتابة بـ «اللسان الذي لا يعيقه شيء والذي يفجر الفَواصل والطبقات وأصناف البلاغة، والأنظمة والقوانين» (1975, P. 94-95). والنموذج الذي يعطينا مثالاً عن هذه العودة الثورية للمقموع بالنسبة لسيكسو نجده في الحالة الهيستيرية، وهي الحالة التي أصابت قوانين فرويد بالإرباك بتهميشها وزعزعتها للغة. فعلى المرأة أن تزيح الدال الذكوري المضاد، أن تقلبه، ولكن ليس أن تجعله ملكاً لها، لأن من شأن ذلك أن يُبقي التركيبة نفسها سليمة غير معطوبة. ونجد مؤشراً على هذا المطلب الذي ينشد أن يصدِّع ويستعير، لا أن يسيطر ويتسلَّط، في التوريات والألعاب الكلامية المعقّدة التي تمارسها سيكسو، على سبيل المثال، في كلمة voler (في اللغة

الفرنسية، يعني الفعل «يطير» و«يسرق») «إن الطيران/ السرقة هي مبادرة المرأة، أن تنسلّ إلى اللغة لتجعلها تطير». فالمرأة التي تقوم بالكتابة سوف تطير/ تسرق جسدها المصادَر، وإليه ستعود.

إن اعتقاد سيكسو بقدرة الكتابة على التعبير عن خيال أنثوي من شأنه أن ينقض التضادات الثنائية التي بدورها تشكل الأساس الذي يقوم عليه استبعادها، كما أن هذا الاعتقاد يستقي الكثير من الفلسفة الفرنسية المعاصرة – وعلى وجه التحديد من أعمال دريدا. فالالتفات بالانتباه إلى الفجوات وفترات الصمت في اللغة والنصوص سوف يزعزع هيمنة الخطاب الذكوري والثقافة الذكورية. وتقدّم كتابتها مثالاً على ذلك: إن عملها يتحدى التعريفات والتحديات من مثل الرواية أو النظرية، فهي تهدم خطوط التمييز بين الأنواع الأدبية وتصدِّع المنطق الطولي للغة الذكورية، بما يحطِّم النصّ ويزعزع المعنى. ومع أنه غالباً ما تُنتقد سيكسو وتُرفض لما يُرى من الطوباوية فيها، إلا أنها تقدّم نظرية تفعِّل إمكانية التغيير الجذري، دون أن تعيد ببساطة إنتاج البُنى القامعة.

قراءات:

Cixoux, Hélène 1975a: (1987): "Stories: Out and out: Attacks/ Ways out/ Forays".

------ 1975b (1981): "The laugh of the Medusa".

------ 1991: "Coming to Writing" and Other Essays.

Moi, Toril 1985: *Sexual/ Textual Politics: Feminist Literary Theory.*

Sellers, Susan 1991: *Language and Sexual Difference: Feminist Writing in France.*

Shiach, Morag 1989: "Their "Symbolic" Exists, it holds Power - we, the sowers of Disorder, Know it Only too Well".

------ 1991: *Hélène Cixous: A Politics of Writing.*

Wilcox, Helen, ed. 1990: *The Body and the Text: Hélène Cixous, Reading and Teaching.*

دانيال كلارك (Danielle Clarke)

كلارك، تيموثي جيمس (Clark, Timothy James)

من مواليد بريطانيا وهو مؤرخ للفن ومثقف، والآن، يعمل في الولايات المتحدة. لقد أحيا كلارك دراسة، وفهم التاريخ الاجتماعي لفرنسا في القرن التاسع عشر وذلك في مؤلّفاته الثلاثة الخاصة بالرسم التشكيلي الفرنسي بدءاً من عام 1848 إلى عام 1884 بعدم اعتباره الحدث السياسي والبنية الطبقية مجموعة من العظام الكثيرة يعلّق عليها، وبرخاوة، جلد الأعمال الفنية، وإنما هما عضلات الخبرة وقوتها التي تضفي شكلاً ومعنى على الصورة في الفنّ.

انظر أيضاً: Avant - Garde; Greenberg, Clement.

قراءات:

Clark, T. J. 1973: *The Absolute Bourgeois: Artists and Politics in France* 1848 - 1851.

----- 1973 (1984): *Image of the People: Gustave Courbet and The* 1949 *Revolution.*

------ 1985: *The Painting of Moderm Life: Paris in the Art of Manet and His Followers.*

جيرالد إيغر (Gerald Eager)

طبقة (Class)

أحال هذا المصطلح، خلال الثورة الصناعية، إلى كلّ من مجموعة الأشخاص الذين يشغلون مكانة اقتصادية أو اجتماعية مشتركة، وإلى أشخاص منخرطين في أنشطة اقتصادية مشتركة. ربط اقتصاديو القرنين الثامن عشر والتاسع عشر مكانة السياسيين المكانة بشكل أكثر وثوقاً بالدور أو الوظيفة الاقتصادية، مع مناقشة للطبقات الثلاث الكبرى (ملاك الأراضي، الرأسماليون، والعمال)، كما ورد لدى كلّ من ج. س. مِّل ودّ. ريكاردو (D. Ricardo). واتخذت الخطوة الحاسمة للانتقال من التصنيف إلى الغائية من قبل كارل ماركس (Karl Marx) وفريدريك إنجلز اللذين قسمت كتاباتهما السجالية الجنس البشري في ظلّ الرأسمالية إلى طبقتين، العمال بأجر الذين ينتجون الفائض، والرأسماليين الذين يستولون عليه. تشكل كلّ من البورجوازية والبروليتاريا اللتين لكلّ منهما وعيه الذاتي وتنظيمه، «معسكرين كبيرين متعاديين» سجينين في نضال طبقي ستكون نتيجته الحتمية تلاشي الرأسمالية وولادة الاشتراكية/الشيوعية. وهكذا نسج ماركس وإنجلز مع بعضهما بعضاً اعتبارات المكانة، والوظيفة الاقتصادية، والوعي السياسي، والمصير البشري في الادعاء الثوري البيان المعروف جيداً في **المانيفست الشيوعي** «يتمثل تاريخ كلّ المجتمعات الموجودة حتّى الآن في تاريخ الصراعات الطبقية» (Marx, Engels, 1848). ولقد تصارع جلّ تنظير القرن العشرين منذ ذلك الحين مع الإشكاليتين المتداخلتين وهما تصنيف الطبقة وغائية الصراع الطبقي. نزع السجال التصنيفي إلى البقاء ضمن حدود فئات الاقتصاد السياسي، مركزاً على التصنيف الوظيفي للطبقات الوسطى الجديدة، بينما الأكاديميين المعنيين بغائية الطبقة عالجوا قضايا الفاعلية، والثقافة، والوعي متحركين تقريباً خارج مجال الاقتصاد السياسي الماركسي. ومع ذلك، فمهما كان ابتعاد السجال كبيراً عن رأس المال، فإن مفاهيم ماركس الأصلية استمرت في تعريف شكل الحجج ومنطقها. وفي الواقع، يمكن للمرء أن يجادل بأنَّ عبء فكر القرن العشرين على الطبقة تمثل في مهمة إعادة التأهيل، والصياغة، والتفكيك والاحتجاج على بناء ماركس الأصلي للطبقة، وأنه حتّى ينتقد المرء مفاهيم ماركس للطبقة، يتعين عليه أن يقف في المساحة التي أخلاها ماركس.

كان ماكس فيبر هو أول من طالب باحتلال هذا الحيز، وهو الذي حوّل تحليل الطبقة من دائرة الإنتاج إلى دائرة الاستهلاك، مركّزاً بذلك على الصراعات ما بين جماعات المكانة التي تتشارك بمعايير عيش مادية متشابهة،

وبالتالي تتباين على أساس علاقات السوق وفرص الحياة، كما ركز على دور الأحزاب السياسية وخصوصاً تلك المنظمة منها على أسس الإثنية والقومية. وهكذا، فإن الموقع التابع الذي أعطاه فيبر للطبقة الاقتصادية، وهو المعروف جداً بعدائه للماركسية، يقف على النقيض من المكانة المفضلة المعطاة للطبقة من قبل ماركس، والماركسيين الجدد من بعده. ومع ذلك، لا ينبغي للمرء أنْ يبالغ في التمييزات ما بين التصنيفات الماركسية والفيبرية للطبقة: ذلك أن الفيبريين الجدد يقرون بأهمية تعريفات الطبقة المرتكزة على الإنتاج الاقتصادي، في حين يعترف الماركسيون الجدد بالدور الذي يلعبه كلّ من المكانة، والحزب، والوطن. لاحظ فرانك باركن (Frank Parkin) (1979)، في معرض تعليقه على المدى الذي وصل إليه الماركسيون الجدد في الاعتراف بدور الأشكال الأخرى لتحديد الجماعة، بأنّه «يبدو أن هناك داخل كلّ ماركسي - جديد نضال فيبري للإفلات (من الماركسية)». عمل باركن بصراحة في الخطّ الفيبري من خلال تركيزه على فكرة الإغلاق الاجتماعي باعتبارها العنصر المفتاح للاستبعاد الذي تتكوّن الطبقات بواسطته. فهو يرى، أن الطبقات الحاكمة قد أنجزت الإغلاق من خلال احتكار المعرفة «الشائعة والمألوفة» والقوة المسلّحة، وليس مجرد احتكار الموارد الاقتصادية مثل الأرض أو رأس المال. حول أنتوني غيدنز (Anthony Giddens)، الذي يجمع ما بين التقاليد الفيبرية والماركسية في آن معاً، النقاش من حدود الطبقة إلى عملية «انبناء الطبقة» (Class Structuration) التي لا تتوقف فقط على درجة الإغلاق في بناء الجماعات التوزيعية (Distributive Group) وإنما كذلك على تقسيم العمل ضمن المنظمات، وآليات التحكم في موقع العمل. لَطَّفَ بيار بورديو (1984) إلى مدى أبعد الصلة ما بين العلاقات الاقتصادية وتحليل الطبقة في فكرته عن «السلوكيات الاجتماعية المميزة» (Habitus) للطبقة وانتقال رأس مال الطبقة، وكلاهما ليسا ماديين أو مركزين على موقع العمل حصرياً.

سعت كمية ذات شأن من الأعمال النظرية والتجريبية لإنقاذ التحليل الطبقي الماركسي من قيود نموذج ثنائي - الطبقة. أنجز شطر كبير من هذه الأعمال بدافع من بروز جماعات وسطية جديدة من العمال ذوي الياقات البيضاء مثل الكتبة، والمديرين، والموظفين المهنيين الذين لا يندرجون بشكل واضح ضمن المحورية البسيطة التي تقول بها الماركسية السجالية. أما بالنسبة لنيكوس بولانتزاس (Nicos Poulantzas) (1975)، فإن عمال الياقات البيضاء، والذي يتمثل عملهم بتوزيع وترويج السلع وليس في صناعتها، قد شكّلوا بورجوازية صغيرة جديدة يتعيّن أن تتحدّد مكانتها الطبقية على أساس محكات سياسية وأيديولوجية، بالإضافة إلى المحطات الاقتصادية. إلا أن بولانتزاس قد دمّر الطبقة العاملة التي تبدو أعدادها الصغيرة جداً بالكاد ملائمة لمهمة بناء ثورة، وذلك من خلال وضع جماعة الياقات البيضاء في الجانب الرأسمالي من «مشكلة الحدود» (Boundary Problem). رأى هاري برافيرمان (Harry Braverman) (1974) في العملية «المكتبية» (Deskill-ing) (التحوّل إلى المكاتب)[15] باعتبارها

(15) خفض مستوى المهارة المطلوبة لتنفيذ الوظيفة (المراجع).

سائرة بسرعة لدرجة أن الطبقة الوسطى الجديدة سوف تكتسب لا محالة طابعاً بروليتارياً. تلقف إيريك أولن رايت (Erik Olin Wright) (1985) مسألة عمل الياقات البيضاء، ساعياً للتمسّك بمحك الاستغلال والتملك باعتباره جوهرياً في أي تصنيف للطبقة. قدّم رايت (Wright) فكرة المواقع الطبقية المتناقضة بغية شرح وضع عمال الياقات البيضاء باعتبارهم يشغلون في الآن عينه مواقع في كلّ من الطبقة الرأسمالية والطبقة العاملة. وبالمنحى ذاته، يعرف رايت علاقات طبقية وسيطة، حيث يمكن أنْ تشغل أنثى موقعاً طبقياً كنتيجة لطبقتها هي، إلا أنها قد ترتبط بطبقة أخرى من خلال الزواج، والمواقع الطبقية المؤقتة، مما يستتبع تغيرات في طبيعة عملها خلال مسارها المهني. وكما يعترف كلّ من نقاد رايت ومؤيديه، تشكّل تحرّكاته النظرية محاولة لتوفير تعقيد أكبر لتصلب الصورة التي رسمها البيان، في الآن عينه الذي يحافظ فيه على المكانة المفضلة للعلاقات الطبقية في التحليل الماركسي الأوسع للتغير التاريخي (ومشروعه).

يشير رايت (1989)، في ردّه على منتقديه، أن مشكلة فهم الطبقة الوسطى تطرح على الماركسيين الجدد إغراءً فيبرياً (Webe-rian Temptation) بترك أفكار الاستغلال والتملك؛ ذلك أن الحلّ الفيبري يخلص الماركسيين من «الأعباء» النظرية حول تحليل الطبقة التي تتضمنها نظرية يتعين عليها توسيع نطاق أساليب الإنتاج التاريخية، وتفسير منطق الاستغلال والتناقض الطبقي. إلا أن اختيار المقاربات الماركسية بدلاً من الفيبرية، بالنسبة لـ رايت، هو في الآن عينه تعبير عن تفضيل منَهجي لتوصيفات منتظمة بدلاً من أن تكون بنت لحظتها، وهو كذلك قرار سياسي لربط ذاته بتقليد ماركسي، يبقى، في نظرة، «الإطار العام الأكثر شمولاً وإنتاجية لتطوير نظرية على المستوى البنيوي المكبر في إمكانات التحرير على المدى الأوسع».

وعلى ذلك، فالمسألة التصنيفية هي في الآن عينه سياسية وغائية. أمل الماركسيون الجدد، في سعيهم لترسيم حدود الطبقة ولموضعة جماعات خاصة من العمال، أن يفهموا لماذا لم تنظّم الطبقات العاملة في البلدان الصناعية الغربية نفسها لقلب الرأسمالية، ولماذا برهنت محاور تنظيمية غير طبقية، بما فيها المحور الديني أو القومي، عن قوة ذات شأن في العقود الأخيرة. تجادل ميشال باريت (Michele Barrett) (1991) في كتابتها حول المعالجات ماركسية النزعة للسوسيولوجيا، والسياسة والاقتصاد بأنّه «كانت هناك إمكانية لاشتباك مع واقعية الانقسامات اللاطبقية، إلا أن ذلك ظلّ (كي تعبّر عن الوضعية بلباقة) في العديد من حالات إمكانية أكثر منه ورطة شائكة».

تمّ تمهيد السبيل أمام مسار أكثر وعداً التحليل دور الانقسامات الطبقية واللاطبقية من خلال نقد النزعة الاقتصادية والاختزالية، وجوهرية الطبقة التي حوّلت الماركسية الغربية في القرن العشرين. فمنذ وقت مبكر يعود إلى العشرينيات، تحرّر كتّاب من مثل أنطونيو غرامشي (Antonio Gramsci)، جورج لوكاتش (Georg Lukács)، وأعضاء مدرسة فرانكفورت من الاقتصاد السياسي كي يعتنقوا دراسات في علم النفس، والفلسفة، والثقافة، والسياسة. فمن خلال تركيزهم على الوعي الطبقي، وكان ذلك على الأغلب

بمثابة استجابة لبروز الطبقات الوسطى الجديدة والطابع الإصلاحي لأحزاب الطبقة العاملة في أوروبا الغربية، طور هؤلاء الكتّاب نقداً قوياً لوضعية الماركسية السوفياتية، ونزعتها الاقتصادية وميولها الغائية وبدؤوا خلال هذه (العملية النقدية) في محض التحليل الطبقي مكانة أقل رفعة. وبينما كان مدى إسهام تحليل غرامشي في خلع الطبقة عن عرشها موضع خلاف، إلا أن عمله على صعيد الهيمنة (Hegemony) برهن على مدى تأثيره الهائل في فهم العمليات السياسية والثقافية التي تفرض الطبقات المسيطرة من خلالها رضى الخاضعين للسيطرة، كما أسهمت بوضوح في نقد نزعة التفسير الاقتصادي. استند ستيوارت هل (Stuart Hall) بشدة في تشريحه للتاتشرية في عمله بعنوان «استعراض التحرّك الكبير نحو اليمين»، على سبيل المثال، على غرامشي لتوفير استبصارات مهمة، ولو أنها خلافية، في مساندة الطبقة العاملة لحكومات المحافظين. تضمّن آخرون ممّن أسهموا في نقد جوهرانية الطبقة، كلّ من إرنستو لاكلو (Ernesto Laclau) وشانتال موف (Chantal Mouffe) (1985) الذين لقي عملهما ترحيباً (خاصاً) لقطيعته النهائية مع الاختزالية. فلقد رفضا من خلال إعلان ذاتهما «ما بعد ماركسيين»، كلّ «الابستيمولوجيات المعيارية» و«الخطابات الكونية» في عملها بعنوان **الهيمنة والاستراتيجية الاشتراكية** (*Hegemony Socialist Strategy*). فحتّى غرامشي بقي، في نظرهما، مربوطاً بالتعريفات الاقتصادية للطبقة، وإلى الرؤى الضرورية، وليس الظرفية (كما يذهبان هما إليه)، لدور الطبقة العاملة في التاريخ.

أشار نقاد جوهرانية (Essential-ism) الطبقة إلى صعود حركات اجتماعية راديكالية، في النصف الثاني من القرن العشرين، تحتج على الحدود المفروضة على الأشخاص بسبب النوع الاجتماعي (Gender)، العرق، والقومية، والإثنية، أو التوجّه الجنسي. فلقد طرح موقع النساء الطبقي لفترة طويلة مشكلات للماركسية وأدت إلى سلسلة غير ناجحة من المحاولات لإدراج النوع الاجتماعي ضمن فئات الطبقة الماركسية. هاجمت النسويات هكذا محاولات لاستعادة صدارة الطبقة، وذلك في تحليل لاهتمامات النوع الاجتماعي المستقلة (الخاصة به) باعتبارها تفسيراً ومحركاً للأحداث السياسية والاجتماعية المعاصرة. وخلال هذه العملية، تشكلت مناظرة حول تفاعل الطبقة مع النوع الاجتماعي، أو العلاقة المنظومية ما بين الرأسمالية والبطريركية، حيث جادلت جماعة من المنظرين بأنّ هذين الطرفين يعملان بشكل مستقل عن بعضهما البعض (تلك هي نظرية المنظومة الثنائية)، بينما سعى آخرون إلى تطوير صيغ متباينة من نظرية موحّدة. كما إنّ بروز القوميات بمثابة محركات للتاريخ البشري أصبح بدوره أكثر وضوحاً مع صعود الحركات الدينية والقومية حول العالم، وبرهن تحليل العرق، القومية، والإثنية على أنه أرض بالغة الخصوبة للعمل الثقافي والسياسي.

يبقى السؤال حول ما إذا كان التحليل الطبقي قد «دالت دولته». وبالتأكيد حوّلت انتقادات الجوهرانية الطبقية التركيز بعيداً عن التحليل الطبقي في الدراسات الثقافية، إلا أن الاقتصاد السياسي يستمرّ في محض الطبقة مكانة شرفية. أخيراً، قد يكون من سخرية

الأقدار أن التفسيرات البديلة للسياسة قد برزت تحديداً في اللحظة التي أصبحت فيها الطبيعة الطبقية للسياسة المعاصرة في كلّ من بريطانيا والولايات المتحدة، حتّى أكثر سطوعاً، وكذلك في اللحظة التي بدت فيها الرأسمالية المعولمة وثقافتها الأحادية بصدد مسيرة مظفرة ضدّ الخصوصيات الثقافية من كلّ الأنماط. وكما تشير إليه باريت (1991) فإن مصطلح «الحركة الاجتماعية الجديدة» بحدّ ذاته يتضمن ما معناه أن حركة ما هي جديدة لأنها غير قائمة على الطبقة، وهو ما يعني أن منطق الطبقة يستمرّ في إرخاء ظله حتّى على أكثر حالات رفض التحليل الطبقي إصراراً. وهكذا فحين نقف في الحيز الذي أخلاه ماركس، فإننا نستمر في الشعور بحضوره.

انظر كذلك بورديو، بيار؛ مدرسة فرانكفورت؛ غرامشي، انطونيو؛ هيمنة؛ لوكاتش، جورج ماركس، كارل ماركسية ونقدية ماركسية؛ عرق، طبقة، تحليل النوع الاجتماعي.

تيريزا أموت (Teresa Amott)

قراءات:

Barrett, Michele 1991: *The Politics of Truth.*

Bottomore, T. B. 1965 (1991): *Classes in Modern Society.*

Bourdieu, Pierre 1984: *Distinction: A Social Critique of Judgement of Taste.*

Braveman, Harry 1974: *Labor and Monopoly Capital.*

Gidddens, Anthony 1973 (1980): *The Class Structure of the Advanced Societies.*

Hall, Stuart 1988: *The Hard Road to Renewal: Thatcherism and the Crisis of the Left.*

Laclau, Ernesto, and Mouffe, Chantal 1985: *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics.*

Marx, Karl, and Engels, Friedrich 1848: *The Manifesto of the Communist Party.*

Parkin, Frank 1971: *Class Inequality and Political Order.*

Thompson, E. P. 1964: *The Making of the English Working Class.*

Weber, Max 1921 (1968): *Economy and Society.*

Wright, Erik Olin 1985: *Classes.*

الواقعية الكلاسيكية (Classical Realism)

تعبير يستخدمه النقاد الماركسيون ونقاد مدارس ما بعد البنيوية للإشارة إلى الأعراف النوعية المختلفة التي (من المفترض أن تكون) حيث وسمت الكتابة الروائية خلال الفترة التي سادت فيها الجماليات البورجوازية الراقية وهيمنتها الاجتماعية- السياسية. وبالنسبة لبعض الماركسيين – ومن بينهم لوكاتش (Lukàcs) – فإن مثل هذه الأعمال كانت ولا تزال تحمل طاقة نقدية-

تحريرية كامنة تستوعب «تصوّراً بشكل ملموس» (Concretely Portay) عوالم كاملة من التجربة التاريخية والاجتماعية المتنوِّعة، وبالتالي تكشف النقاب عن الأزمات العميقة الغور للعقائد (الأيديولوجيات) الباقية التي لا تزال تمارس تأثيراً، وتلك السائدة، وتلك التي في طور الانبعاث. أما بالنسبة لآخرين مثل ماشيري (Macherey) وإيغلتون (Ea-gleton) فإن الواقعية غالباً ما تفعل بوصفها طريقةً من طرق الشعور الواهم، في تنعيم وتخفيف أثر تلك الأزمات بالذات - تلك النقاط الشديّة في مشروعها العقدي نفسه - التي يمكن أن تنبعث فقط من خلال القراءة في الكيفية الدالَّة على الأعراض (Symp-tomatic). ويعود هذا التنافر بين مدارس الفكر الماركسي المتنافسة في ما يتعلق بطبيعة المذهب الواقعي في القرن التاسع عشر ومكانته وقيمته، ويعود إلى الظهور في مواقفهم (المُسْتَقْطَبَة والمنقسمة بحدة) تجاه الحداثة الأدبية وتجاه انفصالها المنهجي عن طرق الكتابة الواقعية. ففي حين يرى ماشيري (Macherey) وإيغلتون في الحداثة عَرَضاً من أعراض التحلل البورجوازي الثقافي المتأخر، يأخذ إيغلتون وماشيري درساً حداثياً من بريخت في التقنيات المختلفة لإعادة العمل النقدي (Umfunktionierung) التي يمكنها أن تُخرج النصوص العقدية التحتية - التناقضات الكامنة في المعنى والتركيب - الساكنة في أعراف الواقعية البورجوازية الكلاسيكية.

وكذلك بالنسبة لدارسي ما بعد البنيوية مثل رولان بارت (Roland Barthes)، فهذه الأعراف هي أيضاً مجرد خدعة، حيلة تحاول بها الرواية أن تخفّي أو تنكر كلّ الأشياء الدالة على إنتاجها الثقافي الخاص، وهكذا فهي تتمظهر بصورة نافذة على (أو مرآة مرفوعة أمام) الواقع. والأسوأ من ذلك هو أنها تقوم بهذا العمل التجنيدي العَقَدي خِلْسةً بتحويل الثقافة (ما هو ينتمي إلى الثقافة - مصنَّع) إلى طبيعة (الشيء على طبيعته)، أو بمحاولة تمرير قيم زمانها ومكانها بإظهارها على أنها حقائق سامية لا تخضع للتاريخ ولمرور الزمن. وهكذا يُنظر إلى نهوض الرواية على أنه ظاهرة ثقافية تعكس - وتروِّج - انبثاق عقيدة بورجوازية مهيمنة تستند إلى تلك القيم ذاتها، «قيم الفطنة والذوق السليم»، قيم الذات المستقلة، والفردية المتملكة، والسبيل الشفاف إلى «الواقع»... إلخ. وعلى العكس من ذلك، فإن مهمة النقد هي تحليل الشيفرات والأدوات السردية المختلفة التي تخلق تلك القيم الموهِمة وتجعلها تظهر بمظهر القيم الواضحة بنفسها والتي لا تحتاج إلى شرح من الخارج.

ويجري تنفيذ المشروع على نحو مؤثِّر ومتألق على يد بارت في كتابه س/ ز (*S/Z*) الذي هو تفسير نصِّي مستنفِد (بواكب النصّ كلمة كلمة) لأقصوصة بلزاك (Bal-zac) ساراسين (Sarrasine). وهنا نرى «النصّ الواقعي الكلاسيكي» يُخضَع لعملية من القراءة المتغلغلة تبدأ بتجزئة النصّ إلى 561 قطعة صغيرة يدعوها بارت باللكسيم (Lexeme)، أو الوحدة السردية التمايزية الصغرى التي تحمل معنى، وذلك باستخدام القياس الصوتي بالمقارنة مع كلمة فونيم (Phoneme) (الوحدة الصوتية التمايزية الصغرى) المستخدمة في خطاب الألسنية البنيوية. (انظر أيضاً المداخل: Discourse, Narratology, Structuralism). ثمّ يجري

تصنيف كلّ واحدة من هذه اللكسيمات/ الوحدات تحت واحد أو أكثر من الشيفرات (Codes) الخمس التي تصف عملية السرد الفعلي - شيفرة الأحداث (Proairetic)، الشيفرة التأويلية (Hermeneutic) (المتعلّقة بالألغاز والتشويق) الشيفرة السيمية (Semic) (المتعلّقة بشخوص الرواية)، الشيفرة الثقافية (Cultural) (المتعلّقة بالفطنة والحكمة والعلوم الشائعة)، والشيفرة الرمزية (Sym-bolic) (المتعلّقة باللاوعي الجمعي العميق الغور (مثل الدور المنوط بكلّ من الجنسين) - تلك الشيفرات التي تتخلل السرد في عملية لا تتوقف من «تكاثر الأصوات» في الأصداء بين النصية والإلماعات والتلميحات. وغرض بارت من ذلك كلّه هو إبراز تلك اللحظات من التداخل عبر الشيفرة أو الانقطاع، تلك اللحظات التي تمكّن الأقصوصة «ساراسين» من الظهور بمظهر «النصّ الحدّي» النموذجي، وبعبارة أخرى، بمظهر العمل الذي يقوّض الأعراف الواقعية البورجوازية الكلاسيكية بتعريضها لكلّ أنواع التناقضات أو المفارقات (Para-dox) والإشكالات الفكرية (Aporia) غير المحلولة والمواقف الانعكاسية (mise-en-abîme) التي تُدمِّر نفسها بنفسها وكافة العراقيل الأخرى المشابهة التي تقطع الطريق نحو استهلاك «قرائي» (Readerly) مباشر وبسيط. وإلى هذا الحدّ على الأقل تكون الأقصوصة نصاً «كتابياً» (Writerly) وإن كانت «تعدديته الشحيحة» تفرض بعض الحدود على مدى الإمكانات المتاحة.

وهناك الكثير من العناصر المتألقة والمستفزة والمحرِّرة - والملهِمة كذلك بالنسبة للمدرِّس المتراضي لتلك «النصوص الواقعية الكلاسيكية» في تعليق بارت الشخصي على أقصوصة بلزاك التي كانت مُهْمَلَة وأصبحت الآن محل اهتمام واحتفاء. إلا أنه ولسوء الحظ، وكما يحصل غالباً، فإن ملاحظات بارت التي قصد منها أن تكون مجرد ملاحظات عارضة وغير ملزمة، تحوّلت على يد بعض الدارسين بعد البنيويين إلى ذلك النوع من القواعد الحديدية الصلبة الملزمة، وهو ما كان بارت يسعى لتجنبه. وعلى أية حال، لا يزال هناك ما يقال في الدفاع عن المذهب الواقعي «الساذج» أو «البورجوازي»، وقد قاله على نحوٍ مؤثّر بعض الماركسيين من أتباع المدرسة الماركسية القديمة مثل لوكاتش.

قراءات:

Lukács, Georg 1962: *The Historical Novel.*

------ 1963: *The Meaning of Contemporary Realism.*

Barthes, Roland 1973a: *S/Z.*

----- 1982: *A Barthes Reader.*

MacCabe, Colin 1978: James Joyce and the "Revolution of the World".

(انظر: Classification, Primitive تصنيف بدائي).

الشيفرات (Codes)

هي المبادئ الناظِمة المؤلَّفة من متضادات ثنائية (Binary Oppositions)، وهي مصطلح أساسي في علم السرد (Narratology). وتستعير النظرية السردية مصطلح «الشيفرة» من كتابات كلود ليفي- ستراوس عن الأساطير، وتحدّد عملها بتنظيم

المتضادات الثنائية التي تكوِّن عمل اللغة. وهي لذلك تؤدي وظيفة تجنيسية، تقدّم المعنى في تصنيفات يسهل استيعابها.

وربما كان كتاب س/ ز (*S/ Z*) لرولان بارت (Roland Barthes) هو العمل الأدبي النقدي الذي يستخدم الشيفرات على النحو الأكثر شمولاً واستيعاباً أساساً للمنهجية التأويلية. ويقرأ بارت أقصوصة بلزاك التي تحمل الاسم نفسه «ساراسين» من خلال شيفرات خمس: الشيفرة التأويلية (Herme-neutics) العناصر الشكلية المنتظمة في متضادات ثنائية من مثل سؤال/ جواب): الشيفرة السيمية (Semes) (عناصر المعنى التي تكوِّن بعض أجزاء النصّ مثل الشخصيات)، الشيفرة الرمزية (Symbol-ic) (تعددية المعنى كما تنتظم في عملية التأويل)، شيفرة الأحداث (Proairetic) (تسلسل الأفعال، أو الحبكة)، والشيفرة الثقافية (Cultural) (الإشارات إلى أنواع من المعرفة الشائعة). وبالنسبة لبارت، فإن تشابك هذه الشيفرات واحتباكها هو الذي يكوِّن النصّ، حيث لا تتمتع شيفرة واحدة بمفردها بالأرجحية الكلية على الشيفرات الأخرى. ويقرأ بارت عَبْر قصة بلزاك، ويأخذ بتنظيم عناصرها في تصنيفات تحددها هذه الشيفرات، مُدخلاً نصه النقدي من آونة إلى أخرى. وهو عندما يفعل ذلك يصنِّف أجزاء من النصّ بما هي عناصر من هذه الشيفرات. إلا أن هناك بعض النقاط التي يتوقف عندها بارت ليستثير مشاركة القارئ ويجعله جزءاً من عملية إنتاج المعنى، بما يعني ضمناً أن الشيفرات لا تقدّم تأويلاً للنصّ على نحو كامل. وبما أن القراء قد يتغيرون، فكذلك المعاني قد تتغير، وهذه المشكلة تهدّد الاستقرار المؤقت لشيفراته البنيوية.

وقد انتقل بارت نفسه من هذا النوع من التحليل إلى الاهتمام بتعددية المعنى. وقد أصبحت شيفرته الثقافية أكثر إشكالية على نحو متزايد، وهو استبْدلها باستخدامه الخاص لمفهوم البين- نصية (Intertextu-ality). وفي هذا المضمار ينتقل بارت إلى المجال الواقع تحت عنوان ما بعد البنيوية (Poststructuralism).

قراءات:

Barthes, Roland 1973a (1990): *S/ Z.*

Culler, Jonathan 1975 (1989): *Structuralist Poetics.*

اللاوعي الجماعي (Collective Un-conscious)

أحد المصطلحات المركزية في علم النفس اليونغي (نسبة إلى يونغ)، وهو يحيل إلى استمرارية الأنماط القديمة التي تحتل موقعاً مركزياً في التجربة الإنسانية الأعمق والأسبق والأكثر جذرية من الشخصية الفردية. وكما تتشارك الكائنات البشرية في غرائز مشتركة وبنية فيزيقية مشتركة، فإنها تتشارك كذلك في امتلاك طبقة نفسية جماعية. من تلك الأعماق الداخلية «الموضوعية» (Objective) والتي ليست دوماً مظلمة وسلبية، كما هي الحال في النظرة الفرويدية لما قبل الوعي، تبزغ بعض الأنماط التي تعيشها الأنا الواعية على شكل عقد وأعراض، كما تبزغ منها رموز وصور الأحلام، والأوهام والرؤى. ولقد اعتمد يونغ في العام 1919 مصطلح **النمط الأثري** الأفلاطوني – الأوغسطيني للدلالة على

التعبيرات المتكررة للمحتويات الرمزية للنفس الجماعية اللاواعية. انظر أيضاً، نمط أثري، كارل غوستاف يونغ (Karl Gustave Jung).

سوزان ل. فيشر (Susan L. Ficher)

قراءات:

Jung, C. G. 1969b: *The Collective Works,* Volume 9, Part 1: *The Archetypes and the Collective Unconscious.*

الكوميديا/ الملهاة (Comedy)

شكل من أشكال القصة الفنية أو الحبكة في صورة درامية (مسرحية) أو سردية (روائية) تشدّد على وجود التواصل والتكامل والتفاهم في المجتمع. ففي حين تؤدي التراجيديا/ المأساة إلى انعزال الشخصية بالتشديد على المعاناة أو الموت، تأتي الملهاة لتنشيء جوّاً من استيعاب الشخصية في البيئة المجتمعية وفي نظام اجتماعي حصل فيه تغيير أو تجديد ويُحتفى فيه بالزواج أو بالحياة الجديدة أو بالاستقرار المجتمعي. وبعكس النظرية التراجيدية التي تمتلك تاريخاً طويلاً يعود في أساسه إلى كتاب أرسطو **فن الشعر** (*Poetics*)، فإن نظرية الكوميديا هي إلى حدّ كبير نتاج فكر القرن العشرين. وعلى الرغم من الافتراض الشائع بأنَّ الكوميدي هو الهزلي الباعث على الضحك، فليس الأمر على هذه الشاكلة بالضرورة. ولنا في رائعة دانتي (Dante) **الكوميديا الإلهية** (*Divine Comedy*) مثال على ذلك، فهي تنتمي إلى فن الكوميديا من حيث شكل حبكتها – فهي تتبع خطى النفس الخاطئة الضائعة في رحلتها عبر عذابات الجحيم وتطهير المطهر/ الأعراف تحضيراً للقاء مع الله – إلا أن السرد فيها نادراً ما يتصف بالهزلية.

إلا أن هنري برغسون (Henri Bergson) في دراسته الرائدة **الضحك** (*Laughter*) (1900)، يشدد على أن الهزل يعتمد على التنظيم الاجتماعي. وهو يحاجج بأنَّ الموضوع النموذجي للضحك هو التمظهر الإنساني للتصلب الآلي، أو الجمود في السلوك أو المعتقد أو الشخصية. وعندما يؤدي كشف هكذا تصلب إلى الضحك، تتشكل على الفور فئتان من الناس: الفئة الأولى هم الضاحكون والفئة الثانية هم المستهدفون بالضحك. وبهذا يكون الضحك شكلاً من أشكال النقد الاجتماعي أو قوة ترفض الامتثال لأعراف المجتمع، حيث يكون الضاحكون يرون أكثر من أولئك الذين هم موضوع الضحك، أو يرون الأمور على نحو مختلف. والخطر الذي يكمن في الضحك، مثلاً، عندما يكون موجهاً نحو مالغوليو في مسرحية «الليلة الثانية عشرة» (Twelfth Night) هو أن الشخص المستهدَف بالضحك قد يعاني بشكل دائم من الشعور بالغربة عن المجتمع الذي يستهدفه بالضحك. أما إذا كان الضحك يتحلى بالكرم وكان الشخص المستهدَف به ليِّن العريكة، فقد ينتج عنه استراحة من الصلابة واستيعاب للشخص الذي كان منبوذاً من المجتمع قبلاً من جديد في نظام اجتماعي جديد أوسع.

في العام 1905، نشر فرويد الذي كان يكتب مستقلاً عن برغسون، كتابه **النكات وعلاقتها باللا شعور** (*Jokes and Their Relation to the Unconscious*). وهو يحاجج بأنَّ إحدى الوظائف المهمة للنكات

تكمن في قدرتها على التغلب على دفاعات الشخص في مواجهة محتوى يتسم بالفطنة. هذا المحتوى الذي قد يواجهه الشخص بالاعتراض في المعتاد لو كان مقدماً في شكل آخر. وبهذا المعنى، يصبح هذا المحتوى الهزلي الشكل المعادل الشفهي أو الفني لبُنية دفاعية نفسية بجعله الشيء ذا الخطر والتهديد محتملاً أو متقبَّلاً.

في العام 1948، نشر نورثروب فراي (Northrop Frye) مقالته النافذة حُجة الكوميديا (The Argument of Comedy)، ثمّ وسَّعها في ما بعد لتصبح نظرية كوميدية كاملة في كتاب **تشريح** *(Anatomy of Criticism)* ويلاحظ فراي أن هناك نوعين من الكوميديا متمايزين أصلاً: نوع يتحدَّر من الكوميديا القديمة (Old Comedy) التي كان يكتبها أريستوفانيس (Aristophanes) والآخر من الكوميديا الجديدة (New Comedy) التي مارسها بلوتوس (Plautus) وتيرنيس (Terence). إن الفرضية الأساسية في الكوميديا القديمة هي أن بُنى المجتمع غير قابلة للتحوّل وأن الحالات الشاذة لا يمكن إلا أن تكون عُرْضةً للاستهزاء. فبعد مدّة وجيزة من المرح في الأعياد، تعود الحياة إلى طبيعتها ويعود الامتثال لأعراف المجتمع ليفرض نفسه، أو أن المنحرف والمتمرد يُحكم عليهما بالنفي. أما في الكوميديا الجديدة، والتي كان لها أثر عميق في أعمال شيكسبير، فإن الفرضية الأساسية هي أن بُنى المجتمع يمكن إعادة تشكيلها. وهكذا، يكون من الممكن تحويل ما كان نظاماً اجتماعياً صُلباً لا يلين بما يؤدي إلى تغريب أعضائه الذين لا يمتثلون لأعرافه، وجعله منصاعاً للحاجات والرغبات الإنسانية الفردية، وهذا ما نشاهده في مسرحية **حلم ليلة منتصف صيف** *(A Midsummer Night's Dream)* **وكما تحبها** *(As You Like it)*. إن مثل هذه الحبكة تتطلب غالباً مهرباً مؤقتاً من النظام القاسي للقانون أو العادة الاجتماعية، رحلةً إلى قلب منطقة طبيعية، ومن ثمّ العودة إلى نظام اجتماعي متجدد. (وهنا نجد النمط مشابهاً بشكل صارخ لذلك الذي نراه في **الكتاب المقدس** في سِفر إشعيا: 36-35). إن رواية فراي عن الكوميديا القديمة والجديدة تؤصِّل تاريخياً التوترات التي لاحظها برغسون وفرويد في الضحك وفي النكات.

وهناك عنصر مشترك في الحبكات التي تشتمل على خلق أو تجديد نظام اجتماعي حيوي، وهو أنها تصوِّر أو تستثير نوعاً من المتعة أو النشوة، خروجاً حرفياً من الذات من أجل المشاركة في طقس من المخالطة الفنية توازي جزئياً الاحتفال الديني أو تشتق قوتها منه.

قراءات:

Bergson, Henri 1900 (1980): "Laughter".

Freud, Sigmund 1905 (1960): *Jokes and Their Relation to Unconscious.*

Frye, Northrop 1957: *Anatomy of Criticism.*

القصص المصوَّرة (Comics)

مصطلح يشير إلى سلسلة من الصور المتتابعة التي تروي قصة. وتُنشر بعض هذه القصص في مجلات تدعى **كتب القصص المصورة**. وكلمة Comic (وتعني بالأصل الهزلي) هنا هي اسم على غير مسمًّى لأن معظم كتب القصص المعروفة اليوم، على

الرغم من أن كثيراً منها يتصف بالهزلية، تروي قصص المغامرات المثيرة. وعلى الرغم من جهود الكثير من الناشرين والنقاد على السواء لتغيير اسم هذا النوع إلى فن القصص المتسلسلة (Sequential Art) أو الروايات المصورة (Graphic Novels) إلا أنه يبدو أن تعبير (Comic) قد التصق بالنوع.

وقد حظيت القصص المصورة بالمديح بوصفها أحد الأشكال الفنية القليلة الأميركية الأصيلة. ومع أن فن القصص المصورة يعود في أصله إلى الأزمنة القديمة، مثل رسوم الكهوف، والهيروغليفية المصرية، والأواني الإغريقية، فإن فكرة وضع الكلمات والصور سويةً لم تحظ بالشعبية حتّى القرن الثامن عشر. ففي العام 1754 حضَّ بنيامين فرانكلين (Benjamin Franklin) المستعمرات الأميركية على الوحدة في الصورة الكاريكاتيرية تحت شعار «انضموا أو موتوا» (Join or Die) مستخدماً صورة أفعى مقطعة كانت تمثل المستعمرات المفككة.

وخلال القرن التاسع عشر أنتج الفنانون الأميركيون صوراً كاريكاتيرية سياسية، مستخدمين أشكالاً فنية مثل الطباعة والطباعة الخشبية والطباعة الحجرية. وكانت مجلة **هاربرز ويكلي** (*Harper's Weekly*) الأسبوعية تنشر بانتظام أعمال توماس ناست (Thomas Nast) التي كانت تتمتع بنفوذ بالغ. وفي العام 1832، أمضى الفنان الفرنسي أونوريه دوميه (Honoré Daumi-er) (المعروف بأبي الرسم الكاريكاتوري الحديث) ستة أشهر في السجن لرسمه صورة كاريكاتورية للملك لويس فيليب بعنوان غارغانتوا (الضخم) (Gargantua) ولم تكن تلك المرة الأخيرة التي يعاني فيها فن الرسم الكاريكاتوري مثل ردات الفعل هذه.

وفي شهر شباط/ فبراير من العام 1896، أجرت صحيفة **نيويورك وورلد** (*New York World*) اختباراً لحبرها الأصفر الجديد باستخدامه على الشخصية الرئيسيّة في القصة المصورة لريتشارد ف. أوتكولت (Richard F.Outcault) بعنوان **زقاق هوغان** (*Hogan's Alley*). وقد أدى ذلك إلى ارتفاع انتشار الصحيفة إلى الحدّ الذي أمَّن مستقبل المسلسل المصور.

لم تنشأ فكرة إعادة طبع القصص المصورة المسلسلة في الصحف الشعبية إلا أوائل القرن العشرين. ويمكن نسبة هذا الابتكار إلى الصحافي والناشر المشهور وليام راندولف هيرست (William Ran-dolph Hearst) الذي جمع «القصص المضحكة» لأوتكولت (Outcault) في منشورة لم تعمِّر طويلاً بعنوان **مجلة الطفل الأصفر** (*Yellow Kid Magazine*). ولم يفكر أحد بجمع قصص جديدة على شكل كتب مصوّرة إلا بعد مضي ثلاثة عقود على ذلك.

في العام 1933، نشر ماكس غاينز (Max Gaines) الكتاب المصوّر الأوّل، وكان بعنوان **قصص مضحكة في الاستعراض** (*Funnies on Parade*). وبعد سنتين من ذلك دخل والت ديزني (Walt Disney) مجال هذه الصناعة، وكان قد بدأ عصر الازدهار للقصص المصورة. وبحلول نهاية ذلك العقد، كان العديد من الناشرين الذين قد تعاملوا مع فن القصص الرخيصة، دخلوا مجال صناعة القصص المصورة. كما أن قدوم هؤلاء المبدعين الذين كانوا يميلون إلى المغامرة أفضى إلى ولادة القوة المركزية التي كان من شأنها أن تحدّد مستقبل فن كتب

القصص المصورة لخير هذه الصناعة أو لسوء حظها - البطل الخارق. ولم يكن هذا البطل الخارق بالطبع سوى سوبرمان (Superman) الذي أبدعه اثنان من الطلاب الجامعيين في كليفلاند، جيري سيغل (Jerry Siegel) وجو شوستر (Joe Shuster). وبعد ذلك بسنة، أخذت الشخصيات ذات الملابس الخاصة مثل الرجل الوطواط (Batman)، وكابتن أميركا (Captain America) والغواص (Sub-Mariner) وكابتن مارفيل (Captain Marvel) في التكاثر على الصفحة المطبوعة في معظم مجلات القصص المصورة.

كانت حرب الأعوام 1939-1945 تعزز من الحاجة إلى أبطال خارقين وطنيين. وكان الإعلام غير المباشر الذي هو جزء من المجهود الحربي يصوّر هؤلاء الأبطال وهم يصارعون أشرار الرايخ الثالث الألماني. كما انبعثت خلال تلك المرحلة عدة أفكار عن أبطال غير خارقين، ومن أبرزها أرتشي (Ar-chie) في العام 1942.

إبان سنوات ما بعد الحرب أخذت شعبية البطل الخارق بالانحدار البطيء، ليحلّ محلّها اهتمام متنامٍ بالقصص الهزلية والرومانسية والخيال العلمي والحرب وقصص الغرب الأميركي (رعاة البقر). وفي العام 1950، أطلق وليام غاينز (William Gaines) تجربة رائدة شملت عدة مسلسلات من قصص الرعب المصورة تحت اسم القصص المصورة المسلية (Entertaining Comics (CE)). ولكن، وبعد أربع سنوات من ذلك، نشر الدكتور فريديريك ويرذام (Frederic Wertham)، انتقاده للقصص المصورة بصوت عالٍ، في كتابه المعنون **إغواء الأبرياء** (*Seduction of the Innocent*). وكأن من شأن الاتهامات التي وجّهها في هذا الكتاب أن أدت إلى جلسات سماع علنية في اللجنة الفرعية لمجلس الشيوخ الأميركي للتحقيق في جنوح الأحداث حول الآثار الضارة التي تخلّفها قراءة القصص المصوّرة في الأطفال. وقد أفضت هذه الجلسات إلى تأسيس «هيئة قانون القصص المصورة» التي أصدرت الضوابط الذاتية لممارسة هذا الفنّ. وذلك بمثابة إعلان نهاية مسار قصص الرعب المصورة في سلسلة «القصص المسلية». وفي غضون سنة، تمّ إيقاف كلّ كتب السلسلة باستثناء «ماد» (Mad).

سيطرت د. س. كوميكس (D. C. Com-ics) ناشرو سوبرمان والرجل الوطواط على سوق قصص البطل الخارق، أو ما كان قد تبقى منه للسنوات القليلة التي تلت ذلك. ثمّ جاء الفريق الإبداعي المكوّن من ستان لي (Stan Lee) وجاك كيربي (Jack Kirby) في مارفيل كوميكس (Marvel Comics) الذي قدّم **الأربعة الرائعون** (*The Fantastic Four*) في 1961، وتلا ذلك **الرجل الكبير** (*The Hulk*) **والرجل العنكبوت المدهش** (*The Amazing Spiderman*). وعلى العكس من الأبطال الخارقين السابقين، لم تكن هذه الشخصيات كاملة أو شبيهة بالآلهة، بل كانت تتمتع بشخصيات إنسانية واقعية وتعاني المشاكل البشرية المعتادة التي يمكن لجمهور القراء أن يتحسسها. وفي تلك الأثناء، في 1967، ظهرت القصة المصورة زاب (*Zap*) التي تعتبر الأولى في ما يمكن وصفه بقصص **الجانب السُفلي** (*Underground Comic*) للمجتمع على يد روبرت كرامب (Robert Crumb). وكانت

قصص الجانب السفلي تعكس الحريات الجديدة في عقد الستينيات، وتبحث في مواضيع مثل الجنس والمخدرات والحركة المناهضة للتراث/ الثقافة (Countercul- ture) من خلال صورة بصرية فريدة.

شهدت سنوات السبعينيّات فترة من التدهور الطفيف الذي تغير في الثمانينيّات من خلال اهتمام سوق التوزيع المباشر بالمتاجر المتخصّصة لكتب القصص المصورة. وقد رعى هذا النظام نمو السوق المستقلة التي قدّمت قصصاً مثل **سيريبوس آكل النمل** (*Cerebus The Aardvark*) من تأليف دايفد سيم (David Sim)، وهو عمل ساخر حديث تمتزج فيه لسعات الحوار الساخر بالقدرة على التوقيت والفنّ القصصي الكامل.

وطوّر كبار ناشري القصص المصورة، مثل مارفيل ودّ. س. من نوعية الطباعة،التي من شأنها إبراز الجانب الفني للقصص. إلا أن هؤلاء الناشرين كانوا مهتمين بالدرجة الأولى بقصص البطل الخارق الموجهة إلى القراء صغار السن. ولا يعني ذلك أنه لم يكن هناك أبطال خارقون يمكن لقصصهم أن تجتذب جمهوراً من البالغين. فقصة فرانك ميلر (Frank Miller) **عودة الفارس الأسود** (*The Dark Knight Returns*) (1986) تصوّر البطل بروس واين (Bruce Wayne) في كهولته يخرج من عزلته ليصبّ جام غضبه على مجرمي مدينة غوثام (Gotham) متنكراً من جديد بزي الرجل الوطواط. إلا أن هواجسه وانشغاله بالمجرمين تبدأ بالتحوّل إلى فكرة ذهانية وسواسية تسيطر على تفكيره. وهكذا يصبح الرجل الوطواط الذي ابتدعه ميلر (Miller) رمزاً عنيفاً للتحلّل والمثالية الأميركية.

لقد أعاد فرانك ميلر بالاشتراك مع الفنان بيل سينكيويتش (Bill Sienkiewicz) تقديم طبعة جديدة أكثر تعقيداً لشخصية معروفة مسبقاً لدى جمهور معجبي وقراء مارفيل في قصة **إلكترا: أساسين** (*Elektra: Assas- sin*) (1986)، وهي قصة تمتزج فيها السخرية السياسية المتوحشة مع الدراما النفسية والفنّ السوريالي والسرد المعتمد على مجرى الوعي.

وقد يكون أفضل مسلسل جديد في 1986 مسلسل الحَرَس (Watchmen) الذي نشرته د. س.، وكان من إنتاج آلان مور (Alan Moore) ودايف غيبونز (Dave Gib- bons). وهي غنية بالنَسْج تبحث في الصورة التي يمكن للأبطال الخارقين أن يتخذوها في عالم الواقع. ولعل التعاون بين غيبونز ومور (Moore) يعيد تعريف العلاقة بين الصورة والكلمة في كتب القصص المصوّرة. فهناك تعاون وتفاعل دقيق بين الاثنين قد يخفى على النظر، ولكن هو الهدف وهو التحدي القائم في ذلك الفنّ.

إلا أن هناك العديد من النقاد الذين يشعرون بأنّ المبدعين مثل ميلر ومور يقودون جماهير قرائهم من المراهقين المبهورين إلى حالة من النضوج الأشبه بالطفولة، متجاهلين الإمكانات التي يتيحها ذلك الفنّ أو الوسط التعبيري. وقد تبنّت أوروبا وآسيا فن الكتب المصورة بما يلائم نمطيتها مادةً قرائية مناسبة للبالغين، وكان حصيلة ذلك منتج أكثر تعقيداً واتقاناً من قصص البطل الخارق في الولايات المتحدة، إن على صعيد الجانب البصري (الصورة) أو على صعيد الموضوع (الكلمات). فقد أدرك الناشرون الأوروبيون والآسيويون وجود جمهور من القراء سوى الصبيان في سنّ المراهقة، وهذا ما حفّزهم

على إشباع الحاجة إلى مواضيع جديدة. ولم تبدأ هذه الأفكار الأجنبية إلا مؤخراً في التأثير على عالم الكتب المصوّرة في العالم الناطق باللغة الإنجليزية.

ومع ظهور قصة آرت سبيغلمان (Art Spiegelman) التي دخلت لائحة الأعمال الأكثر مبيعاً وحظيت بمديح النقاد، ماوس: **قصة ناج** (*Maus: A Survivor's Tale*) (من منشورات بانثيون (Pantheon, 1998)) وظهور الجزء الثاني منها الذي يحمل العنوان الفرعي: وهنا بدأت متاعبي (Pantheon, 1991)، كان عدد كبير من جمهور القراء العام يختبرون للمرة الأولى نوعاً جديداً من القصص المصورة الموجهة لجمهور القراء البالغين. وقد حظيت «ماوس» بنجاح هائل، منه بقاؤها لمدّة طويلة على لائحة الكتب الأكثر مبيعاً لصحيفة النيويورك تايمز (*New York Times*)، وفوزها المستحق بجائزة بوليتزر (Pulitzer). والتي من خصائصها أنها تخلصت من التقاليد الضيقة والحدود المميِّزة التي كانت تمليها سابقاتها من الكتب المصورة.

«ماوس» في أساسها وصلبها قصة فلاديك سبيغلمان (Vladek Spiegelman)، الذي نجا من معسكر أوشفيتز (Auschwitz) [الذي أنشأه النازيون لتعذيب اليهود] كما يرويها لولده آرتي (Artie). ويستبدل سبيغلمان (Spiegelman) أصناف البشر المختلفة بالحيوانات. وهو يصوّر اليهود كالفئران والنازيين كالقطط والأميركيين كالكلاب. ويصوّر هذا الأسلوب السردي الموقف الإنساني على نحو ساخر من منظور حزين. ويدرك سبيغلمان بشكل حاد قدرة الفنّ التعبيري للقصة المصورة على جعل الأمور مباشرة ولصيقة بالقارئ، الأمر الذي يجعلها تغزو العقول بطرق تعجز عنها الفنون الأخرى.

إن معظم القصص المصوّرة المنشورة في العالم الناطق بالإنجليزية لا تزال، للأسف، محصورة داخل النوع. وترجع هذه النقيصة إلى أن معظم مبدعي هذه القصص هي بعد الذين نشؤوا وتربَّوا على قراءة القصص المصورة. وهذا ما يجعل منها مجموعة تختار نفسها بنفسها. وإلى أن يأتي من يتحدى هذه النظرة الفكرية، ستبقى القصص المصورة، بما فيها «ماوس» وأشباهها، حبيسة أقسام الأطفال في المكتبات.

قراءات:

Benton, Mike 1989: *The Comic Book in America.*

Daniels, Les 1991: *Marcel: Dive Fabulous Decades of the World's Greatest Comics.*

Eisner, Will 1985: *Comics and Sequential Art.*

Fox, Martin, ed. 1988: *Print.*

Levin, Bob 1988: "Comics".

McCloud, Scott 1993: *Understanding Comics.*

Communication, Phalic (انظر: التواصل الكلمي الاجتماعي)

الفعل الكلامي الصريح (Communicative Action)

الفعل الكلامي الصريح له قيمة مركزية في رأي هابرماس (Habermas) المفيد بأن الفهم البينذاتي (Interpersonal) يعتمد على معايير الصدق، والإخلاص، والعدل والحرية.

وسواء اعترف بذلك أم لا، فإنَّ الاتفاق غير المكره يتطلب أن تكون للمشاركين في الحوار فرص متساوية لتحريك أفعال كلامية، ويكون الملفوظ من الكلام مفهوماً، وصادقاً، وملائماً، ومنطوقاً بإخلاص. فالفعل الكلامي الصريح هو كلام عديم الأسلوب، فيه تكون مزاعم الصحة مفتوحة للفحص العمومي، مما يمكّن من حصول إجماع مثالي مشاد فقط على قوة الحجة الأفضل. بعد اللغة هذا المنعتق من القيود معاكس للوقائع - فهو يستعاد عبر نقد فلسفي وليس عبر الملاحظة التجريبية الحسية. لذا، هو يعرف، أيضاً، باسم «الوضع الكلامي المثالي».

قراءات:

Habermas, J. 1981 (1987): *Theory of Communicative Action.*

أخلاق الطائفة[16] (Communitarian Ethics)

هناك حركة فكرية مؤثرة جارية في الفلسفة الأخلاقية والسياسة الأنجلو-أميركية تقول، إن أفضل مصدر - بل المصدر الوحيد - للحكمة والإرشاد، في تلك الشؤون، يمثل في اللجوء إلى ما يعتبر سلوكاً صالحاً، أو إنسانياً، أو مسؤولاً، أو حضارياً طبقاً للمعايير والقيم السائدة والمنتشرة في مجتمعنا الثقافي. وهذا يعني رفض أي فكرة «صورية» (Formalist) عن الحكم الأخلاقي (مثلاً، الفكرة الكنتية) المشادة على مبادئ مجردة - أو قواعد كلية - يجب تطبيقها على الحالات الخاصة عبر ممارسة ملكة «العقل العملي» (Practical Reason) الذي يفترض أنّه يتجاوز جميع الفروق الموضعية، فروق المنفعة، والتقليد، وولاء أفراد الجماعة، والتبعية الدينية والثقافة السياسية... إلخ. ويقول هؤلاء المفكرون، إنّه ليس من السهل تبني مثل تلك النظرة واعتبارها فوق أو متجاوزة لجميع القيم، والمعتقدات، والواجبات الاجتماعية التي تؤلف طريقة حياة مشتركة للأفراد المعنيين.

لقد وفّر كتاب ألاسدير ماكنتاير المثير للجدل الموسوم ببعد الفضيلة (*After Virtue*) (1980) بياناً مفصلاً عن ذلك الموقف المجتمعي في الأخلاق وفي النظرية السياسية. فقد اعتقد ماكنتاير أننا نعيش في عالم معتقداته وأنظمته القيمية متصدعة تشبه - بحسب وصفه لها في الفقرة الأولى اللافتة من كتابه - الحطام الناجم عن كارثة طبيعية أو إنسانية ما، أو عن حدٍ لم يخلف لنا سوى شذرات وقطع علينا أن نعيد منها بناء العلم، والتكنولوجيا، وثقافة الحضارة الغربية المفقودة كلها. وبمفردات أخلاقية يقول، إن الكارثة وقعت عبر خسران تلك القيم

(16) المصطلح Communitarian منسوب إلى Communitarianism وهو فلسفة تؤكد على العلاقة ما بين الفرد والمجتمع. وعلى الرغم من أن المجتمع قد يكوّن وحدة الأسرة، إلا أن معنى الطائفة داخل المجتمع تعني فلسفياً أوسع مما الكلمة تعنيه، باعتبار الطائفة مجموعة من التفاعلات بين جماعة من الناس في مكان معيّن ما (موقع جغرافي)، أو بين المجتمع الغربي يشتركون في مصلحة أو يشتركون بالتاريخ. وتقوم فلسفة الطائفة على الاعتقاد بأنّ الهوية الاجتماعية للشخص والشخصية تتشكل إلى حدّ كبير من العلاقات المجتمعية مع وجود درجة أصغر من تطوير داخلها على المستوى الفردي، أي أنها فلسفة تؤكد العلاقة ما بين الفرد والمجتمع (المراجع).

العضوية - أي، ذلك الإحساس المتبقي بالمشاركة العامة والهدف العمومي - التي مكّنت، مرة، فيلسوفاً مثل أرسطو من ربط الفضائل الخصوصية بالفضائل العامة، أو ربط إدارة الحياة الفردية الثرية المتحققة بإدارة شؤون الإنسان في الساحة العامة الأوسع (المدنية أو الاجتماعية - السياسية). لذا، نجد أن تاريخ الفكر الأخلاقي الغربي ما بعد الهيليني هو تاريخ انحدار طويل - وصانع لعهد جديد، حقيقةً - إلى أشكال مختلفة من الثنائية الموهنة للأخلاق. والثنائيات الرئيسيّة هي ثنائية العام/ الخاص، والفصل بين ما هو «عقلي» وما هو «عاطفي» أو «تقييمي» من أنظمة الأحكام، وتشبه تلك الثنائيات كارثياً، بحسب رأي ماكنتاير، الارتقاء الكنتي (Kan-tian) بالإدارة الأخلاقية المحصّنة وتحويلها إلى مجموعة مجرّدة (كلية) من القواعد والواجبات. وقد أنتجت ذلك الفكرة التي تفيد بأن الأخلاق قانون تعيق طبيعته ذاتها وتحبط متع الحياة المعاشة وفقاً لما هو أفضل أشكال (الأكثر مرضية إنسانياً المحاولات الشخصية والجمعية).

ومن هنا كانت النظرة القاتمة الكئيبة الغالبة على أفكار ماكنتاير التاريخية. فما خسرناه، وما قد يتعدى قدرتنا على استرداده، هو مفهوم السعادة (الأرسطي) الخاص بالفضائل، والذي لا يحتاج لنزاع بين الواجب الأخلاقي والرغبة الطبيعية في الاستعمال الأفضل لميولنا الداخلية، ومواهبنا، ومهارتنا العملية. وقد ساوى هذا المفهوم بين الخير والممارسة الكاملة غير المعيقة لأية نشاطات تدار لخيرنا الكلي، كمواطنين، أو مفكرين، أو فنانين، أو جنود، أو سياسيين، أو مخلوقات سعادتها مرتبطة، في كلّ موضع، بدورها كأعضاء في مجتمع ثقافي مزدهر.

ويشمل ذلك عنصراً قصصياً معيناً، وهو، القدرة على رؤية مشاريعنا الحياتية بأنها تسهم في قصة معناها وأهميتها مستمدتان من حدوثها في سياق المقاصد، والقيم والمعتقدات ذاتها المصادق عليها من قبل المتحد الاجتماعي.

غير أن الحاصل هو أننا بقينا نعيش، بحسب ماكنتاير، في زمنٍ ذي مناطق قيمية متشظية أنشأت ثنائية مزيفة بين ما هو خير لنا كأفراد خصوصيين يبحثون عن الإنجازات الشخصية، وما هو خير «للمجتمع» (أو المصلحة العامة) المتصوّر بأنّه يفرض قيداً أخلاقياً صارماً على غرائزنا ورغباتنا «الأدنى» الذاتية الطبيعية. وبدا ماكنتاير، أحياناً، أنه يرى أننا قد نحصل على قصة بديلة، على بعض الإحساس المنعش للمعنى العمومي وهدفه قد يصلح هذه الحالة المزمنة الموهنة، حالة انقسام الهوية الأخلاقية. غير أنه، وفي مواضع أخرى، كتب، بأسلوب الذي يعتقد أن المرض عميق بحيثُ إنَّ الخلاص لم يعدّ ممكناً.

تعرّضت حجج ماكنتاير لنقديات مختلفة. وتمثل أحدها في القول، إن قيمة الأخلاقية والسياسية قيم محافظة، وبمعنى عميق، ولا يظهر ذلك في صلته الراجعة للأفكار اليونانية القديمة عن الفضيلة الاجتماعية، وإنما، أيضاً، لإخفاقها في تسجيل - ونقد- المظالم الكبيرة (والبنيوية، في الواقع) التي ترافقت مع أسلوب الحياة اليونانية. لذا، نراه، مثل أرسطو، مغمض العينين، بشكل غريب غير معقول للتحيز الأثيم (إذا لم نقل

الرياء) الموجود في أخلاق تعز من جهة، تلك الحاجة الإنسانية لتحقيق ذاتي معزز عبر ممارسة كلّ إنسان صفاته الفطرية ومواهبه، ومن جهة ثانية تغض النظر عن وجود سكان من العبيد والنساء يعرفون (نتيجة ذلك) بأنهم دون البشر، لذا يحرمون من ادعاء أية حيازة لمثل تلك الصفات الفطرية والمواهب. وهناك نسخة أعم عن هذا النقد تتعلّق بعدم قدرة أخلاق المتحد الاجتماعي على شرح (أو تسويغ) موقف المخالفين في الرأي الذين يشعرون، مبدئياً - أو ضميرياً - أنهم مضطرون لرفض المعتقدات السائدة، أو التقاليد، أو القيم، أو العادات الاجتماعية لمتحدهم الاجتماعي. وقد رأى ماكنتاير أنه لا يمكن تسويغ ذلك، لأنه يتطلب لجوءاً إلى أسس بديلة (مضافة إلى أسس المتحد)، أو مبررات أو مبادئ تشير إلى السقوط في نسخة أخرى من نسخ التناقضات الكنتية (Kantian) المميتة.

لا يعني ذلك أن جميع المفكرين من ذوي الاقتناع بالأخلاق الشيوعية تبنى، بعمق، نظرة للخيرات محافظةً فقدناها عبر انزلاقنا الذي طال زمانه إلى خليط من القيم الأخلاقية المتنافسة والمتنوعة. فبعضهم، بعض الآخرين - ومن بينهم نذكر مايكل فالزر (Michael Walzer) تتبنى نظرة تعددية بعيدة كثيراً عن موقف ماكنتاير. وهكذا، رأى فالزر أن الفضيلة الرئيسيّة لطريقة حياتنا الحاضرة في الديموقراطيات الليبرالية الغربية تمثل في أنها قادرة على دعم مجموعة من المذاهب المختلفة، والأيديولوجيات، وأساليب الحياة المختلفة من دون أن تولّد نزاعات أساسية قد تمزق المجتمع. غير أن هذه التعددية لها حدود معينة، ونعني بذلك، تلك الحدود المعرفة بانتمائنا إلى متحد اجتماعي ثقافي معين يكون في داخله لبعض أنماط الكلام (وليس لسواها) والتفكير، والسلوك معنى أو يستحق الاستماع إليه من قبل أعضاء متحدنا الاجتماعي النظراء لنا. لذا، يظل السؤال - وهو السؤال الذي طرحه ماكنتاير - عن ما يمكن حسبانه سبباً كافياً أو تسويغاً أخلاقياً لمعارضة الخطط المتبناة باسم «الديمقراطية الليبرالية»، لكنّها تخدم تعزيز (لنقل، على سبيل المثال) مصالح الهيمنة العالمية الأميركية أو مصالح مجموعة اقتصادية - اجتماعية ذات مركز جيد. ومن هنا نقع على معان مختلفة جداً لكلمة «ليبرالية» أحدها اعتنقه مفكرون قائلون بالمساواة مثل جون رولز (John Rawls)، يقابلهم محافظون مدافعون عن ليبرالية السوق الحرّ الكلاسيكية مثل روبرت نوزك.

ويمكن أن يستنتج الإنسان من نظرة فالزر المتحدية الاجتماعية أن لكلّ طريقة تفكير محلّها في مجموعة الخيارات المتاحة حالياً، لذا، فإنّ أي حكم بينها لا يعدو أن يكون مسألة ميل خصوصي أو ولاء جماعي.

تعتمد هذه الحجة على مصادر مختلفة في الفلسفة وفي النظرية النقدية. وكان هيغل أول من انتقد كنت (Kant) لمفهومه المجرّد للأخلاق وعدم حسبانه لسلسلة الالتزامات القيمية المتنوعة - السياسية، الاجتماعية، المدنية، والأسروية- التي تشكّل (Sit-tlichkeit) الأخلاقي الهيغلي. ومن كتابات فتغنشتاين (Wittgenstein) الأخيرة تتخذ الحجة صورة الفكرة التي تفيد بأننا لا نستطيع، في شرحنا بعض «الألعاب اللغوية» أو «صور الحياة» أو تسويغها، إلا القول، إنها ذات معنى مفيد - ولا حاجة للتسويغ - عندما ينظر إليها في سياق تقاليدنا الثقافية،

وممارساتنا اللغوية، وما شابه. وهناك، أيضاً، قرابة ملحوظة بين الأخلاق الشيوعية، وبعض أساليب التفكير ما بعد الحداثي، وليس أقلها متعلقاً بتعارضهما المشترك مع مزاعم الصدق والقيم في النقد الخاص بعصر التنوير.

وتظهر هذه القرابة، بأوضح ما يمكن، في الانعطافة القصصية - أو اللجوء إلى أنماط السرد القصصي «البراغماتي الطبيعي من الدرجة الأولى» - التي قدّمها جان فرنسوا ليوتار (Jean - Francois Lyotard) كبديل ما بعد حداثي لتلك الأفكار المطلقة «الميتا - قصصية» القديمة (الميتة)، أفكار الحرية، والتقدّم، والعدالة، والحقيقة في نهاية البحث... إلخ. ويتضح ذلك، أيضاً، في فكرة ريتشارد رورتي (Richard Rorty) البراغماتية الجديدة المفيدة أن الحقيقة هي ما هو (جارٍ ويمكن أن يحصل) «من خير في مجرى الاعتقاد». واستناداً إلى هذه النظرة يكون أفضل توظيف للفلسفة، في ابتداع قصص جديدة، واستعارات، وأساليب وصف ذاتي خلاق... إلخ، بها يمكن تعزيز «الحفاظ على البشرية»، الثقافي المستمر. وبعض النقاد - وأنا واحد منهم - يعتقد أن في ذلك ذريعة للمواقف ما بعد الحداثية للقبول بالصور الذاتية للعصر الجاري.

كريستوفر نوريس (Christopher Norris)

انظر أيضاً: Civil Society, End of Philosophy, Ethics, Interpretative Communities, Nussbaum, Martha, Political Philosophy, Williams, Bernard.

قراءات:

Benhabib, Seyla M. 1992: *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics.*

MacIntyre, Alasdair 1980: *After Virtue: A Study in Moral Theory.*

------ 1988: *Whose Justice? Which Rationality?*

Nussbaum, Martha C. 1980: *Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature.*

Rorty, Richard 1989: *Contingency, Irony, and Solidarity.*

Sandel, Michael 1982: *Liberalism and the Limits of Justice.*

Walzer, Michael 1983: *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality.*

------- 1987: *Interpretation and Social Criticism.*

Williams, Bernard 1985: *Ethics and the Limits of Philosophy.*

Communities, Interpretative
(انظر: المجتمعات التأويلي)

الأدب المقارن (Comparative Literature)

دراسة الآداب من ثقافات أو دول مختلفة. وقد صيغت هذه العبارة في أوائل القرن التاسع عشر وأثارت الكثير من الجدل في القرن العشرين بالنظر إلى الاستعمالات والتأويلات المختلفة. فقد رأى فيها البعض

تاريخاً للأدب في الأساس، مشايعين في ذلك غوته (Goethe) في مفهومه عن الأدب العالمي (Weltliteratur) بينما رأى فيها البعض الآخر حقلاً دراسياً يقارن «ذات» الثقافات المختلفة أو «روحها»؛ فيما كان آخرون يحاولون إثبات أو نفي التأثير المتبادل بين الكُتّاب (*Influence Between Writers*). وكان منهج ما يُسمَّى «المدرسة الفرنسية» يروِّج الدراسة الثنائية بين كاتبين أو نظامين أدبيين، بعكس «المدرسة الأميركية» التي كانت تحاجج عن مقارنة أوسع عبر حقول الاختصاص. وكانت هاتان المقاربتان تنعكسان غالباً في تمييز مصطلحي يهدف إلى إظهار الاختلاف بين الأدب «المقارن» والأدب «العام». وقد أدى التركيز على العلاقة بين الأدب والثقافة القومية في القرن التاسع عشر إلى ظهور ردّة فعل في القرن العشرين حين وقع الأدب المقارن تحت سيطرة المدرسة الشكلانية، وكان التركيز على الاعتقاد بأسطورة القدرة الحضارية الشاملة للأدب بغض النظر عن السياق الثقافي/ التراثي.

ومنذ سبعينيّات القرن العشرين أخذ الأدب المقارن بالابتعاد عن المناظرات التي شغلت العلماء الشكلانيين حول ما الذي تجب مقارنته وكيف يتم ذلك. كما ظهرت نقلة أيضاً في الابتعاد عن التركيز الذي كان يجري سابقاً على النصوص المهمة التقليدية وإعطاء الأولوية للأدب الأوروبي والأميركي الشمالي لمصلحة مقاربة منهجية أوسع في المقارنة بين وسائل الإنتاج الأدبي المختلفة، والسياقات الثقافية المتغيرة، ودور النصوص الأدبية في التقاليد القومية المختلفة. ويمكن القول إن هناك كماً كبيراً من الأعمال المبدعة والمثيرة للاهتمام في مجال الأدب المقارن اليوم تجري من ضمن برامج تُعرف بأسماء مختلفة مثل الدراسات الجندرية (Gender)، ودراسات حقبة ما بعد الاستعمار (Postco-lonial)، والدراسات بين-الثقافية (Inter cultural). وتعكس هذه النزعة التخلي عن المحاولات الرامية إلى إظهار أن الأدب المقارن هو اختصاص قائم بذاته، لمصلحة مقاربة جديدة تنظر إلى الأدب المقارن كما جرى تصوُّره أصلاً في عشرينيات القرن التاسع عشر، أي بوصفه منهجية للدراسة والبحث.

ويُستخدم مصطلح الأدب المقارن اليوم لتوصيف برامج دراسية تخترق الحدود الوطنية أو اللغوية (وعلى سبيل المثال: الدراسات الأوروبية والدراسات الأفريقية والدراسات الكاريبية) وتوصيف الأبحاث التي تنظر في انتقال النصوص عبر الثقافات المختلفة. وهو يستند إلى حقول مثل الأنثروبولوجيا المقارنة ونظرية الخطاب ونظرية التلقي والدراسات الترجمية والمادية الثقافية إضافةً إلى مجموعة منوعة من المقاربات الأخرى. وهو في أوروبا وأميركا الشمالية مصطلح يُستخدم أساساً لتوصيف مقاربة للدراسة الأدبية غير محددة بنظام فرد وهي في طور التخلص من أعباء إرثها الشكلاني. وفي أنحاء أخرى من العالم، هو مصطلح يُستخدم لبحث العلاقة بين الأدب القومي وسائر الأنظمة الأدبية، وهو لذلك صورة للدراسة الأدبية المسيَّسة بحدة وهناك اليوم رابطة دولية للأدب المقارن، كما أنَّ هناك عدداً كبيراً من الرابطات الوطنية المستقلة التي يقوم عدد كبير منها بنشر مجلاتهم الخاصة ويعقدون الندوات

والمؤتمرات متعددة الاختصاص.

قراءات:

Bassnett, Susan 1993: *Comparative Literature: A Critical Introduction.*

Eagleton, Terry 1983: *Literary Theory: An Introduction.*

Koelb, Clayton, and Noakes, Susan, eds 1988: *The Comparative Perspective on Literature: Approaches to Theory and Practice.*

Lefevere, André 1992: *Translation, Rewriting and the Manipulation of Literary Fame.*

Levin, Harry 1972: *Refractions: Essays in Comparative Literature.*

Majumdar, Swapan 1987: *Comparative Literature, Indian Dimensions.*

Prawer, Siegbert 1973: *Comparative Literary Studies: An Introduction.*

Schultz, H. J. and Rhein, P. H. eds.1973: *Comparative Literature, The Early Years.*

Warren, Austin, and Wellek, René 1968: *Theory of Literature.*

Weisstein, Ulrich 1974: *Comparative Literature and Literary Theory.*

Wellek, René 1970: *Discriminations: Futher Concepts of Criticism.*

كفاءة (Competence)

مصطلح أدخله نعوم تشومسكي في اللسانيات (1965, p. 3) للإشارة إلى المعرفة التي يمتلكها المتكلم باللغة الأم عن لغة ما. ولقد جعل هذا المصطلح في مقابل الأداء (Performance)، أي استعمال اللغة في وضعيات عيانية محسوسة.

تعرّض التمييز ما بين الكفاءة والأداء لنقد قاس، إلا أن الانتقاد لا يقوم على أساس، حيثُ إنَّ التمييز يشكل عملياً خلفية كلّ شغل في اللسانيات، سواء كان تشومسكياً أم سواه.

تستعمل الأعمال الحديثة مثل تشومسكي (1986) مصطلحات أخرى من قبيل **منظومة المعرفة** (*System of Knowledge*) أو «لغة – الأنا» بدلاً من الكفاءة. كانت فكرة الكفاءة التواصلية (Communicative Competence) التي اقترحها ديل هايمز (Dell Hymes) (1972) ذات تأثير بيِّن في اللسانيات التطبيقية.

انظر كذلك تشومسكي، نعوم؛ النحو التوليدي.

رفائيل سالكي (Raphael Salkie)

قراءات:

Chomsky, N. 1965: *Aspects of the Theory of Syntax.*

------- 1986: *Knowledge of Language.*

Complex, Liberary (**انظر: الكفاءة الأدبية**).

Complex, Oedipus (**انظر: عقدة أوديب**).

التعقيد (Complexity)

التعقيد والتناقضات المرافقة له هو ما

يحبّ روبرت فانتوري (Robert Venturi) في فن العمارة، وهو الذي يعتبره متأصلاً في وسط فن العمارة وبرنامجه والذي وجده مكبوحاً من قبل الهندسة المتحفّظة لفن العمارة الأرثوذكسية الحديث. فالسمات الخاصة، والتعقيد، مثل العناصر ذات الوظيفة المزدوجة والمتعددة، والتضاد بين الداخل والخارج، والمتجاورات البصرية الدرامية، وتكرار بيان التعميم، هي، بحسب فانتوري ما يجعل فن العمارة مستجيباً للخبرة الإنسانية ويقدم الفعالية والقدرة على الحياة.

قراءات:

Venturi, Robert 1966: *Complexity and Contradiction in Architecture.*

جيرالد إيغر (Gerald Eager)

التكثيف والإزاحة (Condensation/ Displacement)

إنها مظاهر أساسية من شغل العمليات اللاواعية، وخصوصاً في الأعراض وشغل - **الحلم** (*Dream-Work*) كما قام فرويد بتحليلها (1900). فبفضل آلية التكثيف، يمكن لفكرة لا واعية واحدة التعبير عن محتوى عدة سلاسل من التداعيات، وتنشط هذه الآلية تحديداً عند نقطة عقدة تقاطع هذه السلاسل. ويفسر التكثيف الطبيعي المقتضب ظاهرياً لمحتوى الحلم الظاهري (Manifest Content)، مقارنة بغنى محتواه الكامن (Latent Content). أما مصطلح الإزاحة فيميل إلى العملية التي ينفصل فيها التأكيد أو الشدة المميزة لفكرة لا واعية عن هذه الفكرة كي يحوّل إلى فكرة أخرى بديلة أقل شدّة (انفعالياً) ترتبط بالأولى بسلاسل من التداعيات. وهكذا يمكن أن يزاح الأثر أو الشحنة الانفصالية المرتبطان بفكرة ذات صبغة جنسية عالية على سبيل المثال، إلى صورة أو فكرة أكثر حيادية (مجرّدة من الانفعال)، وتكون الإزاحة في هذه الحالة نتيجة لتدخل الرقابة.

ويشبه لاكان (1957) الذي يرى أن اللاوعي مبني كلغة، التكثيف والإزاحة بكلّ من شكلي البلاغة: المجاز (Metaphor) والكناية (Metonymy).

دونيد ماسي (Doneid Macey)

قراءات:

Freud, Sigmund 1900: *The Interpretation of Dreams.*

Lacan, Jacques 1957: "The agency of the Letter in the unconscious or Reason since Freud".

ممارسة السحر (Conjuring)

يشكّل نظام السحر والطبّ جزءاً من الديانة الشعبية السوداء، الديانة المعروفة باسم الفودو (vodu)، والتي كانت تمارس في مجتمعات العبيد السود خلال زمن الشتات والتي استمر ازدهارها في القرن العشرين. وممارس السحر الذي غالباً ما يكون منحدراً من رجل الدين الأفريقي أو المشفي الأفريقي مارس وظائف اجتماعية مختلفة لمصلحة المجتمع الأسود بما في ذلك، ذكر الحظ، والثأر من الشرور، والشفاء من الأمراض النفسية والجسدية، وتأويل العلامات الطبيعية فوق الطبيعية. وهذه الممارسة التي لم تحظَ بتصديق واسع واعتبرت خرافات في الغرب، احتفي بها من قبل كتاب سود عديدون بوصفها نظاماً من المعرفة الشعبية البديلة

ساعد الجماعة المضطهدة على ممارسة انضباط نفسي في بيئة اجتماعية ظالمة. وقد اكتسب مصطلح ممارسة السحر (Ancient Power) حديثاً، رواجاً في النقد النسوي الأسود ترافق مع نشر مقالة مارجوري برايس (Marjorie Pryse) التي عنوانها: زورا نيل هيرستون (Zora Neale Hurston)، وأليس ووكر (Alice Walker)، و«القوة القديمة» للنسوة من اللون الأسود» (1985)، والتي تدعي أن التقليد الخيالي للنسوة من اللون الأسود استمد سلطته المرجعيّة من استعادته للممارسات الثقافية الشعبية السوداء مثل ممارسة السحر.

قراءات:

Hurston, Zora Neale 1935 (1978): *Mules and Men*. Part II.

Levine, Lawrence W. 1977: *Black Culture and Black Consciousness: Afro-American Folk Thought from Slavery to Freedom*.

Pryse, Marjorie 1985: "Zora Neale Hurton, Alice Walker, and the Ancient Power of Black Women".

مادو دوباي (Madhu Dubey)

المفهوم/ الماصدق[17] (Connotation/ Denotation)

الـ «ما صدق» الكلمة يعني معناها الحرفي أو «تعريفها المعجمي». أما مفهومها فيشمل معانيها الإضافية، مثل متضمناتها أو مصاحباتها التي تتخذها عندما توظّف في سياقات محددة. فكلمة «خنزير» تدلّ على نوع خاص من الحيوان، لكن إذا استعملت كإهانة فإن مفهومها هو الجشع.

وقد لعب هذا التمييز دوراً خاصاً في النقد الحديث، أولاً، في كتاب **معنى المعنى** (*The Meaning of Meaning*) لمؤلّفيه إ. أ. ريتشاردز (I. A. Richards) س. ك. أوجدن (C. K. Ogden)، ومؤخراً في النقد الجديد. وبعكس ذلك كان النقد ما بعد البنيوي الحديث الذي «فنّد تراتبية الدلالة والمفهوم» ورفض منح الدلالة «امتياز» المعنى الرئيسي (Barthes, 1973).

قراءات:

Barthes, Roland, 1973a: *S/ Z*.

Garza Cuaron, Beatriz 1991: *Connotation and Meaning*.

إيان رايت (Iain Wright)

ثقافة المستهلك (Consumer Culture)

مصطلح فضفاض نوعًا ما ابتدأ استعماله من قبل الماركسيين التحريفيين (Revisionists Marxists) في الثمانينيّات للإشارة إلى مقاربتهم الجديدة للسوق. لقد أرادوا إعادة التفكير «بلا عقلانية» (Irrationality) المستهلك المزعومة سابقاً، سواءً تمّ تعريف هذه اللاعقلانية انطلاقاً من مفهوم ماركس في تيمية السلعة، أم من خلال مقاربة مدرسة **فرانكفورت** المتأثرة بالتحليل النفسي. كان الاستهلاك لا يزال يعتبر، تبعاً لكلمات

---

(17) ترجمة Denotation بما صدر من أي مجموعة الأشياء التي يصدق عليها التعبير كأن نقول إنسان ونعني جميع أفراد البشر. أما مفهوم الإنسان فيشمل صفات مثل السير على قدمين، وإنشاء دول والتديّن وغير ذلك. وفي قولنا كلّ ذلك كنا ملتزمين بلغة المنطق العربية (المترجم).

مارتن لي (Martyn Lee)، على أنه يشكل لحظة امتزاج النشاط الاقتصادي بالممارسة الثقافية، إلا أنه يُجادَل حالياً (كما هي الحال على صفحات مجلة الحزب الشيوعي البريطاني بعنوان **الماركسية اليوم** *Marx-ism Today*) على سبيل المثال) أنه لا يمكن فهم الاستهلاك بما هو ممارسة ثقافية باعتباره محدداً إما بسريان رأس المال أو بالمرض النفسي الفردي. الاستهلاك هو بالأحرى، ممارسة اجتماعية ترتب مضمونين نظريين. أولاً، يمكن فهم ثقافة المستهلك فقط انطلاقاً من مؤسسات الاستهلاك، أي المتاجر ومراكز التسوق الكبرى، ومجلات المستهلك والإعلانات. ذلك أن متع الاستهلاك هي في الواقع، متع اجتماعية. كان هذا الأمر ذا أهمية خاصة بالنسبة للنسويين الذين يتمكّنون بذلك من تحرير نشاط المرأة التسوقي – وكذلك التفرج على واجهات العرض – من هيمنة المنظرين الثقافيين، وهو هام كذلك بالنسبة لمنظري الثقافة الفرعية الذين جادلوا بأنَّ الاستهلاك هو الموقع الذي من خلاله حول المستهلك «النشط» السلعة إلى رمز من رموز «المقاومة». ويتعلق هذا بوجهة النظر الثانية القائلة: إنَّ الاستهلاك، باعتباره ثقافة، هو ممارسة رمزية؛ أي أنه يتعين تأويله. لا تتلخّص قيمته الجمالية في مجرد تأثير صناعة إعلان متلاعب (بالعقول)، كما ذهب إليه أصحاب مدرسة فرانكفورت (انظر ف. ف. هوغ 1986 (W. F. Haug))، وإنما هو يعتمد كذلك على قدرة المستهلك على قراءة الإشارات الجمالية والاستمتاع بها. بالنسبة لثقافة المستهلك، يكتسب الشكل، أي التوضيب، القدر ذاته من المعنى الذي يكتسبه المحتوى، أي ما هو موضّب.

عكست وجهة النظر هذه تأثير ما بعد الحداثة، وخصوصاً، نقد جان بودريار (Jean Baudrillard) للنظرية الماركسية في قيمة الاستعمال، وسجّلت، بالمعنى السياسي، تحوّلاً في التركيز من العلاقات الاجتماعية للإنتاج إلى العلاقات الاجتماعية للاستهلاك. وهو ما عكس بدوره تأثير اليمين الجديد على جدول الأعمال النظري. تمثل تأثير مصطلح «ثقافة المستهلك» (Consumer Culture) في صياغة الهوية الاجتماعية بناءً على السوق، وعلى تنظيم الأذواق، وليس بناء على موقع العمل، وعلى تنظيم العمل، كما ذهب إليه ماركس. وهكذا كانت «ثقافة المستهلك» محاولة من جانب اليسار للصياغة المفهومية للخريطة الاجتماعية الجديدة التي قام برسمها خبراء الترويج الإعلاني، وباحثو السوق، بلغة الديموغرافيات وأسلوب الحياة (Life-style). فالناس هم ما يأكلونه، وأصبحت المهمة الحاسمة تتمثل في فهم الاستهلاك. إلا أنه اتضح أن «ثقافة المستهلك» هي أكثر فائدة بمثابة أداة سجال بلاغي أكثر من كونها أداة تحليلية. وهكذا تحوّل استعمال المصطلح إلى نوع من الإشارة خلسة إلى استمتاعنا الذاتي بالتسوق (وإلى التدليل على موافقتنا الذاتية على أن «الطبقة» هي مفهوم محدود المدى)؛ إلا أنه لم يكن، مع ذلك، مفهوماً قد تمّ اختباره جيداً في البحث، وبدا في نهاية الثمانينيّات بمثابة فكرة تجاوزها الزمن على غرار الترويج الإعلاني عن بنطلون ليفايس 501 قديم.

سيمون فريث (Simon Frith)

قراءات:

Baudrillard, Jean 1972: *For a Critique of the Political Economy of the Sign.*

Haug, W. F. 1986: *Critique of Commodity Aesthetics.*

Lee, Martyn J.: *Consumer Culture Reborn: The Cultural Politics of Consumption.*

Contemporary Indian Historiography
(انظر: دراسات الجماعة التابعة).

تحليل المحتوى (Content Analysis)

تمّ تطوير تحليل المحتوي بمثابة أداة بحثية من قبل علماء اجتماع وسائل الإعلام الأوائل، وذلك لأغراض المقارنة في المقام الأوّل - يبدو أن أول استعمال له تمثل في الدراسات الأميركية لما قبل 1914 في مجال تغطية الشؤون الخارجية في الصحف. إنّه طريقة كمية تعتمد على افتراضين إشكاليين يتمثل الأوّل في أنه بإمكان المرء أنْ يميز بسهولة إشارات لفظية (أو سواها) في النصّ بصرف النظر عن قراءة «السياق»؛ ويتمثل ثانيها في أن هكذا محتوى يمكن قياسه «موضوعياً» (Objectively) - أي أن مختلف القراء المتعاملين مع النصّ ذاته بإمكانهم «قياس» المحتوى ذاته. يعني ذلك، أن «المحتوى» الإعلامي يمكن أنْ يتخذ أشكالاً متنوعة، وأن تحليل المحتوى قد استعمل بشكل مؤثر، في دراسات مدرسة فرانكفورت للأغاني الشعبية الأميركية وللمجلات، على سبيل المثال (انظر Peatman and Lowenthal, 1942-1943). وفي حين أن المقاربة الكمية قد تعرّضت للتشكيك (إذ يركّز المنظرون الثقافيون حالياً أكثر بكثير على التأويل النشط والذاتي للنصوص الشعبية)، إلا أن الافتراض الضمني بصدد التقنين قد صمد ولا يزال تحليل المحتوى مستخدماً في معظم المناقشات بصدد التحيز الإعلامي وآثار الإعلام (انظر، مثلاً، أعمال المجموعة الإعلامية في جامعة غلاسكو أو المساجلة حول العنف التلفزيوني).

سيمون فريث (Simon Frith)

قراءات:

Baudrillard, Jean 1972: *For a Critique of the Political Economy of the Sign.*

Haug, W. F. 1986: *Critique of Commodity Aesthetics.*

Lee, Martyn J. 1993: *Consumer Culture Reborn: The Cultural Politics of Consumption.*

Content, Manifest/ Latert (انظر: محتوى ظاهر/ كامن)

تناقض (Contradiction)

يمكن تمييز نوعين من التناقض: **(1)** صوري، أي تناقض منطقي (Logical Contradiction)، أو توكيد قضية ونفيها في آن معاً؛ **(2)** تناقض جدلي (Dialectical Contradiction)، مما فهم بشكل متنوع ضمن التقاليد الهيغلية والماركسية - من مثل التعارضات الواقعية الضامة (من قبل التعارضات ما بين قوى الإنتاج وعلاقاته). ولقد استمر الجدل، بصدد المواؤمة ما بين **(1)** و **(2)**، من دون توقف.

انظر كذلك هيغلية ماركسية.

غريغوري إليوت (Gregory Elliot)

قراءات:

Bhaskar, R. 1993: *Dialectic: The Pulse of Freedom.*

Colleti, L. 1975: "Marxism and the Dialectic".

Lukàcs, G. 1923 (1971b): *History and Class Consciousness.*

ثقافة مضادة (Counterculture)

إنّه مصطلح تمّ تطويره في الستينيّات (انظر: Roszak, 1970) كي يدلّل على الثقافات الفرعية المذهلة للشبيبة الجديدة والطلاب، وخصوصاً الهيبي الأميركان. ولقد استعمل المصطلح بمعنيين، تبعاً لماسغروف (Musgrove) (1974). فمن جهة، هو يصف ما أسماه ريتشارد نيفل (Richard Neville) (1970) بـ «قوة اللعبة» (Play Power)، وهي طاقم من الأفكار والاعتقادات، والقيم التي تعارض الثقافة السائدة (التي كانت تعني، في ذلك السياق، الرأسمالية، البروتستانتية، والعسكريتاريا)؛ حيث أعطى أصحاب الثقافة المضادة القيمة للروحي على المادي، واللذوية على التعقل، والتسامح على التحيز. كما تحيل «الثقافة المضادة» من الناحية الثانية، إلى مجموعة من الناس، أولئك الذين رفضوا بسبب أفكارهم المختلفة العيش في المجتمع «المنضبط» و«انسحبوا» منه. وهكذا فقد وصفت الثقافة المضادة كلّ من الممارسات الاجتماعية الجديدة - من قبيل تعاطي المخدرات، الجنس «الحرّ» التربية غير الموجهة... إلخ - والمؤسسات التي دعمت هذه الممارسات - من تجمعات خاصة، جرائد ومجلات بديلة، مدارس حرة، ومهرجانات «غير المرخصة»... إلخ. ويعتقد أن الثقافة المضادة قد انحلّت في السبعينيّات، حيث كانت ضحية اتجاهاتها الذاتية المشاكسة (للتقنية والمادية)، وخلافاتها الداخلية (من مثل الخلافات حول السياسات الجنسية وإدمان المخدرات)، وكذلك تعرّضها للمضايقات القانونية المنتظمة. إلا أن قيمها، وإلى حدّ ما، مؤسساتها البديلة استمرت حية، سواء على شكل الحفل الموسيقي الذي تحييه فرقة غراتفول داد (Grateful Dead) (الميت المعظم) [فرقة موسيقية أميركية هيبية]، أو في أنشطة مسافر العصر الجديد.

قراءات:

Musgrove, Frank 1974: *Ecstasy and Holiness: Counter Culture and the Open Society.*

Neville, Richard 1970: *Play Power.*

سيمون فريث (Simon Firth)

Countertrasference (انظر: Transference (Counter))

التحري النقدي (Critical Inquiry)

في العام 1974 أسَّس شيلدون ماكس (Sheldon Macks) «التحري النقدي»، وهي مطبوعة فصلية تصدر عن مطبعة جامعة شيكاغو، وصاغ لها العنوان الفرعي التالي: «صوت للبحث المتعقل في الإبداعات المهمة للنفس الإنسانية». وقد حُذف هذا العنوان الفرعي في الأعداد التي صدرت في ما بعد، إلا أن هدف المجلة بقي على ما

هو عليه؛ وهي مجلة تعدُّدية تُعنى بالنظريات النقدية ذات مدى واسع في تنوعها وفي أصولها. وفي العام 1982، كتب المحرر الحالي للمجلة و. ج. ت. ميتشل (W. J. T. Mitchell) يقول إنّه يجب أن لا يُنظر إلى التحري النقدي على أنه «انتقائية بدون هدف»؛ والمجلة تأتي بمزيجها الخاص تحت عنوان التعددية في محاولة لاستثارة النقاشات في مجالات عديدة للفكر النقدي والتوسط بينها. ويسمّي ميتشل هذه الممارسة بـ «التعددية الجدلية (الديالكتيكية)» (Dialectical Pluralism) التي «تُصر على دفع النظريات والممارسات المتمايزة إلى المواجهة والتحاور». ويعترف ميتشل بأنّ هذا الهدف أقرب إلى أن يكون مثالياً ولم يتحقق على أرض الواقع قط. إلا أن التحري النقدي في الممارسة الفعلية، تأتي بالحلّ الأفضل التالي: إجراء سلسلة من المناظرات المشوقة بين العلماء البارزين. ويكمن عيبها الوحيد في أن الأسلوب غالباً ما يتسم بالفكرية الفائقة المشتتة للانتباه ويصاب بآفة الرطانة الأكاديمية.

ويحوي كلّ عدد من أعداد المجلة مقالات بأقلام كتاب يتمتعون بشهرة عالمية: حيث تظهر أسماء فرانك كيرمود (Frank Kermode)، وجاك دريدا (Jacques Derrida)، وستانلي فيش (Stanley Fish)، وميشال فوكو (Michel Foucault)، إلى جانب أسماء م. هـ. أبرامز (M. H. Abrams)، ودونالد دايفدسون (Donald Davidson)، وكاثرين سيمبسون (Catherine Simpson). ومع أن محرري مجلة *Critical Inquiry* يشعرون دائماً بالسرور لاكتشاف كتاب مساهمين حديثي ألسن مغمورين، فإن المجلة في نهاية الأمر تعكس الأعمال الراهنة لمساهميها من النخبة المفكرة. وفي مقالته في العام 1982 عن البحث النقدي وعن حالة النقد، يقدم ميتشل «اعترافاً» بقوله: «نحن ننشر أحياناً مقالات لكُتّاب من المشاهير لا ترقى إلى معاييرنا المعتادة، لأننا نعتبر أعمال هؤلاء الكتاب بارومترية [تؤشر إلى الأجواء الراهنة]. «وبعبارة أخرى، فإن المحررين في محاولة منهم لإعطاء صورة دقيقة عن المشهد الراهن في عالم النقد»، غالباً ما ينشرون مقالات لكتاب معروفين، «على الرغم من أننا لا نظن أنها ترقى إلى المستوى المطلوب».

كانت مجلة *Critical Inquiry* تستجيب للتطوّرات الحاصلة في النظرية النقدية بإصدار أعداد خاصة، جزئياً أو كلياً، لمدارس التحليل النفسي، والنقد النسوي، وسياسات التأويل (وليست هذه إلا بضعة أمثلة) وبنشر أوراق بحثية قُدمت في مؤتمرات عن الاستعارة وعن الفنّ السردي. ومن وقت لآخر ينشر المحررون مجموعة من المقالات تحت عنوان مشترك؛ فعلى سبيل المثال، قدّم سيموس هيني (Seamus Heaney) وجويس كارول أوتس (Joyce Carol Oates) مساهمات لموضوع «الفنانون يكتبون عن الفنّ» الذي ظهر في أجزاء في أعداد متفرقة. وفي 1986، أضاف ميتشل جزءاً جديداً أسماه «كُتُب ذات اهتمام نقدي». وربما كان أكثر أجزاء المجلة إثارة للاهتمام ذلك الجزء المُعَنْون «استجابة نقدية»، وهو يظهر في كلّ الأعداد تقريباً. وفي هذا الجزء يقدم الكُتّاب المساهمون استجاباتهم لمقالات سابقة، وقد تمتد المناظرات التي تنشأ عن ذلك لتظهر في عدة أعداد من المجلة. إلا

أن الحوار بين النقاد لا يقتصر على هذا الجزء من المجلة. وكانت إحدى المناظرات المطوَّلة بدأت في عدد صيف 1982 بمقالة بقلم ستيفن ناب (Steven Knapp) ووالتر بن مايكل (Walter Benn Michael) بعنوان **ضدّ النظرية** (*Against Theory*) ولم تنته إلا في آذار/ مارس 1985 بجزء خاص (ثلاث مقالات) عن **البراغماتية والنظرية الأدبية** (*Pragmatism and Literary Theory*) وقد جُمعت الحوارات كلها ونُشرت في كتاب ضدّ النظرية: **الدراسات الأدبية والبراغماتية الجديدة** (*Against Theory: Literary Studies and the New Pragmatism*).

وتستمر *Critical Inquiry* في الذكرى السنوية العشرين لتأسيسها في الالتزام بسمعتها المميزة بالعناية بالفكر النقدي.

نظرية نقدية (Critical Theory)

النظرية النقدية، بمعناها الدقيق، هي مشروع ما بين المذاهب العلمية الذي أعلن عنه ماكس هوركهايمر (Max Horkheimer) وطُبِّق من قبل أعضاء مدرسة فرانكفورت ومن خَلَفَهُمْ، وحيث يتعين إنجاز مثال التنوير الأعلى للمجتمع المدني من خلال جعل البحث العلمي على علاقة بنظرية ماركس في التغيير الاجتماعي. وبمعنى أقل تحديداً، النظرية النقدية هي راهناً مصطلح أكثر عمومية تحاول من ضمنه المشاريع البحثية في العلوم الاجتماعية و/ أو الإنسانيات، أن تجمع في صف واحد كلاً من الحقيقة والانخراط السياسي. وفي كلا المعنيين، النظرية النقدية هي وليدة التفكير الكنتي التقليدي الذي يُثَمِّنْ معرفة الذات (انظر كَنْت والكنتية الجديدة).

ولقد اقترح رايموند غوس (Raymond Geuss) (1981, pp. 1-2) أكثر الصياغات المركّزة فائدة، لهذه التعريفات للنظرية النقدية كالتالي:

1. للنظريات النقدية مكانة خاصة بمثابة إرشادات للفعل الإنساني بمعنى:

(أ) إنها تهدف إلى تنوير الفاعلين الذين يتبنونها، بمعنى تمكين هؤلاء الفاعلين من تحديد ما هي اهتماماتهم الحقيقية.

(ب) إنها تحريرية بطبيعتها بمعنى أنها تحرّر الفاعلين من نوع من الإرغام المفروض في جزء منه على الأقل ذاتياً...

2. تحمل النظريات النقدية محتوى معرفياً، بمعنى أنها أشكال من المعرفة.

3. تختلف النظريات النقدية إبستيمولوجياً بطرق جوهرية عن النظريات الطبيعية. فبينما تنزع النظريات الطبيعية إلى إسباغ الموضوعية (على الوقائع المدروسة)؛ تنزع النظريات النقدية إلى أن تكون تأملية.

تستمر النظريات النقدية بشجاعة، قد تصل ربما حدّ الدون كيشوتية، في مجابهة سلسلة متكررة من الأسئلة الإبستيمولوجية المُشْكِلَة: هل هناك علاقة ما بين الحقيقة والطيبة، وإذا كان نعم فكيف؟ هل تجسد ثمار المعرفة رغبة بالفعل الأخلاقي أم هي تجسد إغراءً بخرق الأخلاقيات والقانون؟ إن لم تؤد معرفة الطيب إلى فعله، فما هي إذن قيمة المعرفة؟

قد يتمثل تملص سهل ومغر من هذه الأسئلة الأبدية في مجرد وضعها بين قوسين، وإزاحتها جانباً، باعتبار أن أي مشروع بحثي

خاص غير مصمّم للتعامل مع المضامين الأخلاقية و/ أو السياسية لنتائجه. إلا أن إنجازاتها، مهما كانت غير أكيدة وتتلمس طريقها، فإن النظريات النقدية تعطي الأهمية القصوى للنقد الذاتي؛ أي لتحديد الموقع الأخلاقي/ السياسي الذي يعمل المرء انطلاقاً منه بحيث يمكن لهذا الموقع أن يكون متوفراً للفحص من قبل القراء النقديين، أو جمهور المفكرين الآخر؛ أي متوافراً للاعتراف بأنَّ المعرفة تكون قوة؛ وكذلك للقناعة بأنَّ الموقع المزعوم أنه لا أخلاقي ولا سياسي هو بدوره موقع يتطلب تفكيراً نقدياً. يقرّ تعريف غاس، المبيّن أعلاه، للنظرية النقدية، بأنَّ ليس كلّ أشكال المعرفة تتحمل مسؤولية التفكير هذه حول الذات.

مايكل باين (Michael Payne)

قراءات:

Geuss, Raymond 1981: *The Idea of a Critical Theory: Habermas and The Frankfurt School.*

Hoy, David Couzens, and McCarthy, Thomas 1994: *Critical Theory.*

Norris, Christopher 1991: *Spinoza and the Origins of Modern Critical Theory.*

Criticism, Bilekaja (انظر: نقد البوليكاجا/ النقد الصدامي)

Criticism, Feminist (انظر: النقد النسوي)

Criticism, Linguistic (انظر: النقد اللغوي)

Criticism, Literary (انظر: النقد الأدبي)

Criticism, Marxist (انظر: الماركسية والنقد الماركسي)

Criticism, Moral (انظر: النقد الأخلاقي)

Criticism, New (انظر: «النقد الجديد»)

Criticism, Nuclear (انظر: النقد النووي)

Criticism, Patristic (انظر: «النقد الآبائي»)

Criticism, Practical (انظر: «النقد التطبيقي»)

Criticism, Psychoanalytic (انظر: التحليل النفسي، والنقد التحليلي النفسي).

Criticism, Reader -Response (انظر: النقد القائم على استجابة القارئ).

كالر، جوناثان (Culler, Jonathan) (-1944)

معلّق أميركي على البنيوية وعلاقاتها مع التفكيك، وما بعد البنيوية. برز عمله على هذه الحركات من خلال انخراطه الذاتي في واقع العلم الأكاديمي الأدبي في أواخر القرن العشرين. وهو يستعمل البنيوية وما تلاها بمثابة وسيلة لإعادة إحياء ممارسة النقد الأدبي الذي يرى فيه مذهباً قائماً بذاته ولذاته. توفر له البنيوية وسائل القيام بذلك، باعتبارها معنيّة بعرض المعاني الأساسية.

بول إينز (Paul Innes)

قراءات:

Culler, Jonathan 1973: "The Lin-

guistic Basis of Structuralism".

------- 1975 (1989): *Structuralist Poetics.*

أنثروبولوجيا ثقافية (Cultural Anthropology)

مع أن التعميم التالي سيتم تعديله لاحقاً، إلا أنه يمكن في البدء القول إن الأنثروبولوجيا الثقافية هي ذلك الفرع من الأنثروبولوجيا المكرس لدراسة الثقافة. فما هي الثقافة؟ مع أن هناك حشداً من التعريفات (انظر: Kroeber and Kluckhohn, 1950) فإن الثقافة هي ما يجعل النفاهو (هنود حمر) مثلاً متشابهين فيما بينهم ومختلفين عن الشيروكي. نحن البشر لسنا النوع الوحيد الذي ينخرط في سلوك ثقافي، إلا أن أناسنا هم النوع الوحيد الذي حدث أنه يعتمد على الثقافة باعتبارها الوسيلة الرئيسة التي نتكيف من خلالها مع بيئتنا، ونتعايش مع بعضنا بعضاً، ويُكتب لنا البقاء.

كلّ الأنواع المغايرة للبشر تؤسس تكيفها على موروث جيني من السلوكيات والقدرات المبرمجة. ومع أن قدرة البشر على الثقافة تقوم أيضاً على أساس بيولوجي، إلا أن البشر يورثون أساليب حياتهم - أي استراتيجيات البقاء الجماعية - ليس من خلال المورثات، وإنما من خلال تعليم كلّ جيل جديد من الأطفال أسلوب حياة الوالدين. فهل من المهم أن يكون البشر قد اختاروا منظومة قائمة على التعليم من أجل التكيف، بدلاً من المُورِّثاتْ؟ نعم. فالثقافة هي السبب الذي يجعل نوعنا الفريد الذي يحتل المزيد من المواطن - بدءاً من سهول القطب الشمالي، إلى المناطق الاستوائية، ومن الغابة إلى الصحراء، ومن الجبال إلى السهول - أكثر من أي نوع آخر. (هناك استثناء لذلك: فبعض الأنواع من مثل البراغيث والقمل اتّخذت من الجسم البشري مسكناً لها. إنها تذهب حيث نذهب، وبالتالي فتوزيعها الجغرافي هو بقدر اتساع توزيعنا). يتمثل السبب الذي يمكِّن النوع ذاته الذي يعيش في الحرّ الخانق من العيش في مناخات البرد القارس، في أن البشر في المناخات البادرة لديهم ثقافات تعلّمهم كيف يصنعون ملابس دافئة ومحكمة الإغلاق، ومنازل عازلة بشكل جيد. وبكلّ بساطة، فقد كانت الثقافة، بالنسبة للبشر، نوعاً من الاختراق التكيّفي الذي لا يضاهي في مقداره. إنها أكثر وسائل التكيف البيولوجي نجاحاً التي شهدتها الكرة الأرضية في تاريخها؛ ذلك هو السرّ في وضع البشر للأنواع الأخرى في حدائق الحيوان، والأحواض المائية، والمستنبتات الزجاجية، وليس العكس.

يتمثل أساس الأنثروبولوجيا الثقافية في سؤال حيّر كلّ مجتمع بشري، سابق وحالي، وهو: لماذا يختلف تصرف الناس من جماعة إلى أخرى؟ بالنسبة للجماعة القائمة بالملاحظة، تبدو أساليب الناس الغرباء الثقافية غريبة على الأقل، وقد تبدو لا منطقية، أو بدائية، ويمكن أن تبدو كذلك خاطئة أخلاقياً. أصبح تلاقي الوضعية، وانتشار الاعتقاد بأنَّ العالم الطبيعي هو نتاج قوى منظمة، قابلة للاكتشاف، وبروز طرائق الاستقصاء المنتظمة، في منتصف القرن التاسع عشر، يشكّل الشروط المسبقة التي كان بالإمكان اختراع الأنثروبولوجيا بناء عليها.

وبغية الجواب على هذا السؤال (لماذا

يتصرف الناس بشكل مختلف عن بعضهم البعض) برزت الحاجة إلى مفهوم يمكن استعماله بمثابة أداة للتفكير حول هذه الفروق السلوكية. كان ذلك المفهوم هو الثقافة التي اتّخذت شكلاً عملياً حوالي العام 1860 (انظر Lowie, 1937). تمّ تحديد ثلاثة مظاهر حاسمة للثقافة: **(1)** إن الثقافة تتجلى في سلوكيات - عادات - منمطة ومشتركة، **(2)** وأن السلوكيات الثقافية مكتسبة من المجتمع وليست موروثة بيولوجياً، وأن **(3)** السلوكيات الثقافية مرتبة فيما أسماه إ. ب. تايلور «كلّ مركب» (Complex Whole). وتمثل مظهراً رابعاً، تمّ تبنيه ببطء، في أن الثقافة تتكوّن من «أفكار مشتركة» (Shared Ideas) بحيثُ إنَّ السلوكيات، والمصنوعات ليست بحدّ ذاتها ثقافة، وإنما هي انعكاسات لهذه الأفكار المشتركة وناتجة عنها. برزت الأنثروبولوجيا الثقافية بمثابة مشروع عملي لدراسة الثقافة، قادها مهنيون يُعَرِّفونَ أنفسهم، وبعضهم بعضاً على أنهم علماء أنثروبولوجيا، وهم يتبنون أساليبنا في التواصل والمناظرة، كما أنهم يتحادثون فيما بينهم باستعمال عُدَّةٍ من المفاهيم، والمصطلحات، والطرائق.

بقدوم 1900، وبتأثير من فرانز بواس تحديداً، تبنّت الأنثروبولوجيا في الولايات المتحدة النظرة القائلة بأنّه يمكن دراسة الثقافة بشكل أفضل من خلال مقاربتها ضمن أربعة مجالات فرعية، واحد منها فقط كانت الأنثروبولوجيا الثقافية، إضافة إلى علم الأحافير واللسانيات. أما في أوروبا فتشمل الأنثروبولوجيا الثقافية الدراسة الميدانية المباشرة للمجتمعات الحية، وتحليل البيانات المجمعة في تلك الدراسات الميدانية. وتسمّى في هذه الحالة عادة باسم «الأنثروبولوجيا الاجتماعية» (Social Anthroplogy) التي لا تحتك إلا قليلاً مع المجالات الفرعية الأخرى، إذ ترى ذاتها أنها أقرب صلة بعلم الاجتماع. إلا أنه، في الولايات المتحدة، أنجز تعاون الفروع الأربعة نوعاً من الأرثوذكسية (المرجعيّة) التي سيطرت على هذا المشروع العلمي إلى ما يقارب العام 1960، ولا تزال حتى اليوم تحظى بولاء ذي شأن.

يبدو أن موضوع دراسة الأنثروبولوجيا الثقافية النوعي هو من التنوع بقدر تنوع الاهتمام والسلوك البشري. تغطي مجموعات متخصّصة، غالباً مع منشوراتها وشبكاتها الحاسوبية، مجالات ثقافية عالية التركيز من مثل القرابة، التربية، الطبّ، اللغة، الدراسات النسوية، وما لا حصر له من المناطق الإقليمية والثقافية، الحواسيب، السياحة، الهجرة، القضايا النفسية، الاقتصاد، العمل، البيئة، مجتمعات الرعي، مجتمعات الصيد البحري، حقوق الإنسان، معارف السكان الأصليين، وسواها الكثير. وهناك كذلك طائفة من الجهود مركزة حول كيف تُصَنِّفُ مجتمعات السكان الأصليين مجالات المعرفة من مثل الموارد النباتية (علم الأنام النباتي)، العلاجات الطبّية الشعبية (علم الأنام الطبّي) وكذلك الظواهر الفلكية (علم الأنام الفلكي).

الأنثروبولوجيا الثقافية باعتبارها علماً (*Cultural Anthroplogy as a Science*)

اعتبرت الأنثروبولوجيا الثقافية ذاتها منذ أيام بواس، بمثابة متطلعة إلى مكانة العلم. وهكذا تمثلت أهداف الأنثروبولوجيا الثقافية المعلنة

في جمع بيانات أولية بطريقة صارمة ومنهجية والاعتماد عليها، بغية فحص فرضيات حول هذه البيانات، وصولاً إلى الافتراض بأنَّ السلوك الثقافي هو نتاج علاقات سبب ونتيجة قابلة للاكتشاف، وإلى البحث عن تنبؤات موثوقة ولو أنها غير جلية حول الثقافة. إلا أنه لم تنجز أبداً دراسة علمية تامة للثقافة. ويعود ذلك أساساً إلى الطبيعة غير الملموسة للثقافة، وإلى إطار الأخلاقيات المهنية التي تقيد التجريب على حياة الناس، وواقعة كون كلّ واحدة من الثقافات هي، إلى حدّ بعيد، فريدة من نوعها.

هناك وقائع إضافية تقيد الهدف باعتباره علماً. إذ يرتكز البحث الميداني في الأنثروبولوجيا الثقافية بشدة على ما يمكن تسميته «سياسة مدّ الجسور» (The Rap-port Bridge). يتعيّن أن تصدر البيانات ذات النوعية عن جلّ الثقافة من قبل الناس الذين يمارسونها. أي أن تصبح المعلومات متوافرة فقط حين تقوم علاقات ثقة بينهم وبين عالم الأنثروبولوجيا الذي يجمعها. وعادة ما يتخذ هذا الأمر طابع الثقة المتبادلة. بينما أن العلاقات الشخصية المتدخلة ما بين المستقصي والبيانات تعتبر، في أي علم آخر من نوع الحُرُمْ، إذ تلقي بظلال الشكّ على موضوعية البيانات التي يتم الحصول عليها. توضح تقنية «العمى-المزدوج» (Double-Blinel) (حيث لا يعرف المجرّب ولا المفحوصين فئات العينة التي يجري عليها البحث، والغرض من ذلك إلغاء كلّ إمكانية للتحيز أو اتخاذ المواقف والوصول إلى أعلى درجات الموضوعية) التجريبية والتي يتم التوكيد عليها في الكثير من الأبحاث النفسية والفيسيولوجية الجهود المبذولة لإزالة الروابط الشخصية. إلا أنه في الأنثروبولوجيا الثقافية تؤدي إزالة العلاقات الشخصية إلى صدّ الوصول إلى البيانات.

تمثل أحد الأوجه الأخرى غير المعتادة للأنثروبولوجيا الثقافية في القناعة القائلة بأنَّ الثقافة يمكن فهمها بشكلها الكامل حين يرى عالم الأنثروبولوجيا المجتمع ليس بمثابة مجرد ملاحظ خارجي، وإنما يراها من «الداخل» – أي من خلال نظرة المواطن الأصلي إلى العالم. تشيع الإشارة إلى وجهتي النظر هاتين باعتبارهما المنظومتين «الخارجية» و«الداخلية» (المتعارضتين). من وجهة نظر كاتب هذا المقال، كانت كيفية تفسير الحاجة الإبستيمولوجية للنظرة الداخلية دوماً غامضة إلى حدّ ما. لربما يعود السبب إلى أن جلّ السلوكيات الثقافية لا تقدّم معنًى كبيراً إلا حين يعرف المرء معناها الداخلي بالنسبة للسكان الأصليين. فمثلاً لا يتضح تماماً لماذا يتم قتل الدجاجة إلا حين يستمع المرء إلى الناس الذين قاموا بالقتل، وأكثر من ذلك، حين يفهم كيف تتجلى كلّ من الدجاجة وعملية قتلها، ضمن تصوّرهم العام للأشياء. يبدو ذلك صحيحاً حتّى عندما تستنتج أنه رغم قول الناس إنَّ الدجاجة قد ماتت كي يطيعوا ربهم، فإنك تجد أن ذلك قد حدث لأن هناك الكثير من الدجاج.

وهكذا يتعرض ادّعاء المذهب بأنّه علم لخطر التشكيك. فعلماء الأنثروبولوجيا الثقافية لا يصمّمون تجارباً، وجلّ البحث الميداني لا يمكن تكرار إجرائه في مكان آخر (في ظروف موحّدة)، وكل ثقافة بما هي وحدة دراسية هي فريدة من نوعها، ويسعى المرء عن وعي لبناء علاقة محمّلة بالقيمة ما

بين المستقصى والبيانات، كما أنه يتم السعي عادة للحصول على النظرة إلى الأمور من الداخل. وفي الأغلب، إن هذه التباينات (عن الطريقة العلمية التجريبية») هي مستلزمات ضرورية لدراسة الثقافة، إلا أنها تعني أن ادعاء الأنثروبولوجيا الثقافية بأنها علم يقصر عن بلوغ هدفه.

النماذج غير العلمية (Non Science Models) إلتحقت بالصورة الذاتية للأنثروبولوجيا الثقافية، في العقود الحديثة، صور ذاتية بديلة. وعلى سبيل المثال، جادل علماء الأنثروبولوجيا الإنسانيون بأنّه لا سبيل للتأكد من أن ترجمة عالم الأنثروبولوجيا لثقافة ما يرسم شيئاً واقعياً بشكل موضوعي. وبالتالي يبدو أن الإنسانيين يجادلون بأنّه من الأفضل معايشة الثقافة بدلاً من تحليلها. كذلك تنزع السوسيوبيولوجيا، المادية، البنيوية، النسوية، وأطر عمل أخرى متلاقية معها، إلى تعديل نموذج علمي بشكل حصري للأنثروبولوجيا الثقافية، وكلٌ على طريقتها الخاصة.

كان ارتباط الأنثروبولوجيا بالإنسانيات مهماً على الدوام. تمتلك دراسة الرمزية الثقافية وتعبيراتها في الطقوس والفنّ سلالة تنطلق من «الغصن الذهبي» لفريزر، مروراً «بالنيء والمطبوخ» لستاروس، ووصولاً إلى أنثروبولوجيا الأداء» لترنر. تكمن الأرضية المشتركة مع الإنسانيات ليس في السرد والأداء وحدهما، وإنما كذلك في النمط الاستبطاني جوهرياً للاكتشاف الذي يميّز الكثير من كلا المسعيَيْن.

يستجيب تنوع جديد آخر من الأنثروبولوجيا الثقافية إلى تغيّر أكثر اتساعاً في علاقة عالم الأنثروبولوجيا مع مجتمعات السكان الأصليين، حيث يُنجَزْ معظم العمل الميداني. ومع ازدهار الاعتزاز الإثني، أصبحت هذه المجتمعات تصرّ بشكل خاص على حيازة دور تقريري إداري بصدد المعلومات التي سيتم جمعها، وبصدد كيفية استخدامها. إذ إنّ دفع العلم للثقافة إلى الأمام لا يشغل مكانة ذات أولوية عالية في رزنامتهم. يجد علماء الأنثروبولوجيا أن مجتمع السكان الأصليين أصبح حالياً شريكاً كاملاً في المشروع. لم يعدّ يتمثل محك البحث، في هذه الظروف في اختبار النظرية، وإنما هو يتمثل في جدواه بالنسبة للمجتمع المضيف. ونتيجة لذلك، أصبح العمل الميداني الأساسي في مجتمعات السكان الأصليين راهناً مسألة تعاونية باضطراد، وبالتالي فالتقسيم القديم ما بين أنثروبولوجيا ثقافية «خالصة» وأخرى «تطبيقية» لم يعدّ واضحاً.

من المهم ألا نترك انطباعاً بأنَّ كلّ أنثروبولوجيا ثقافية تستلزم حتماً دراسة ميدانية لمجتمع سكان أصليين. تلك مسألة خاطئة. وخصوصاً أنه منذ الثلاثينيّات قام علماء الأنثروبولوجيا الثقافية بدراسة موسّعة باضطراد من المجتمعات، والتجمعات الاجتماعية، بما فيها قرى الفلاحين، البلدات، المدن، المصانع، المدارس، المستشفيات، جماعات العمل، فقراء المناطق الحضرية، وأغنياء الضواحي، وسواها مما لا يحصى. وبالإجمال، يبقى الوصول إلى الجماعات متوافراً كما كان الأمر دائماً. وهكذا سيتوافر لاختبار النظرية الثقافية مواقع بحثية واسعة المدى، مع أن التأويل يصبح أكثر صعوبة

حين يتناول البحث شطراً محدوداً فقط من ثقافة أكبر.

ويضاف إلى ذلك، أن شطراً رئيسياً من العمل الأنثروبولوجي الثقافي لم يعدّ يتوقف على بيانات ميدانية جديدة. إذ تتم نسبة مهمة من التحليلات من خلال استعمال الأمثلة الثقافية المتوفرة مسبقاً. فلقد وثق علماء الأنثروبولوجيا خلال السنوات الـ 130 الأخيرة، وإلى حدّ بعيد ما يقارب 3000 حالة ثقافية، تقبع المعلومات عنها في مجلدات المختبرات، وقواعد البيانات، وسواها من أنواع التقارير. يدعى تحليل المبادئ الثقافية باستعمال العديد من الحالات في الآن عينه، علم الأنام، ونظراً لتراكم البيانات الثقافية المتوافرة في المتناول، قد يكون أمام علم الأنام مستقبل مديد، حتّى في الحالات التي لا يتم فيها جمع بيانات جديدة.

النتائج المتحصلة (Findings): قد يجد الساعون للنظر في بعض النتائج والأسئلة التي تابعها علماء الأنثروبولوجيا الثقافية، أو سواهم من علماء الأنثروبولوجيا، في **المجلة السنوية للأنثروبولوجيا** (*Annual Review of Anthropology*)، المفهرسة جيداً، والتي بلغت حالياً الثالثة والعشرين من عمرها، مكاناً مجزياً للبدء انطلاقاً منه. كما تشكل الدوريات من مثل المجلة البريطانية **الإنسان** (*The Man*)، والمجلة الفرنسية **الإنسان** (*L'Homme*)، **والمجلة السوسورية البشر** (*Anthropos*)، والمجلة المكسيكية **سكان أميركا الأصليين** (*American Indigena*)، وكذلك المجلات الأميركية من مثل **عالم الأنثروبولوجيا الأميركي** (*American Anthropologist*) **وعالم الأنام الاميركي** (*American Ethnologist*) مصادر للبحث الثقافي الجاري حالياً ومناظراته، وكذلك مداخل إلى السعي الفكري الأوسع مدى بما لا يقاس، والمدعو الأنثروبولوجيا الثقافية. بعد 130 سنة من العمل المهني، وجد علماء الأنثروبولوجيا أنَّ المفهوم الثقافي لا يزال يشكل مرسّى مركزياً لهذا المذهب العلمي. وتستمر التعريفات الإجرائية للثقافة بالتنوع ولا تتوافق دوماً فيما بينها، مما يعكس الصعوبة المتأصلة التي يطرحها السلوك الاجتماعي البشري على أولئك الطامحين لتفسيره والتنبؤ به. حتّى إنَّ بعض علماء الأنثروبولوجيا يتجنّبون المفهوم من أساسه. ومع ذلك، لا يزال السؤال المؤسِّس للمذهب (أي لماذا تختلف تصرفات الناس فيما بينها؟) صالحاً اليوم كما كان في بداية نشأة المذهب، ولا تزال الثقافة تشكل المفهوم الأكثر خصوبة للإجابة على ذلك السؤال. وفيما يتجاوز هذا السؤال، الثقافة مهمة بحدّ ذاتها: إنها تظل الصفة الفريدة التي منحت لجنسنا البشري نجاحاً لا يزاحم بين سكان الأرض البيولوجيين. كما أنَّ الثقافة تطرح علينا أخطاراً فريدة، إذ تعطي جنسنا البشري القدرة على تدمير بعضه البعض على مستويات إبادة النوع، وعلى ممارسة القسوة في حالة من الرضا، وعلى تقييد فرص حياة أعداد واسعة من رفاقنا البشر. وتظل الثقافة، بالنسبة لنا منطقياً، المظهر الأهم كي نعرف عنه المزيد. وفي القلب من هذا الاستقصاء (المعرفي) تقع الأنثروبولوجيا الثقافية.

قراءات:

Fox, Richard G. 1991: *Recapturing Anthropology*.

Honigmann, John J. 1973: *Handbook of Social and Cultural Anthropology.*

Kroeber, Alfred L. and Kluckhohn, Clyde 1952 (1963): *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions.*

Lowie, Robert H. 1937: *The History of Ethnological Theory.*

Turner, Victor W. 1986: *The Anthropology of Performance.*

توماس س. غريفز (Thomas C. Greaves)

المادية الثقافية (Cultural Materialism)

إن المادية الثقافية، وهي مقاربة نقدية نمت في بريطانيا أواخر السبعينيّات وخلال الثمانينيّات من القرن العشرين، مصطلح يصعب تعريفه تعريفاً دقيقاً بصفته مفهوماً نظرياً وتحليلياً. ويُعزى ذلك جزئياً إلى أنه غالباً ما يجري استخدامه بطريقة جدلية أو وصفية بدلاً عن سلوك نهج مفاهيمي. ومن الواضح أن ثمة ترابطاً بين المادية «الثقافية» و«الديالكتيكية» و«التأريخية»، كما أن «المادية الثقافية» مقرونة بالماركسية، مع أن هذا الاقتران غالباً ما يكون ضمنياً أكثر من كونه صريحاً. كما يصعب تعريفه لأن المفهوم نفسه يعتمد على كلّ من الشدّ القائم بين المصطلحين المكوّنين له («الثقافة» و«المادية»، أو بالأحرى القوى المادية) وعلى تحلّلهما، بطرق تؤدي إلى تغيير يعاني كلّ من الكلمتين. إذن، المفهوم مادّي حيث أنّهَ يوحي بأنَّ النتاجات والمؤسسات والممارسات الثقافية تقرّرها، بمعنى من المعاني، سيرورات «مادية». كما أنّ المصطلح ثقافي من زاوية تأكيده عدم وجود حقيقة مادية خام خارج نطاق الثقافة - أي أن الثقافة نفسها عبارة عن ممارسة مادية. وهكذا، فإن المادية الثقافية ترتبط إلى حدّ ما بإحدى المفارقات. فالثقافة نفسها مادية، بيد أن هناك على الدوام حقيقة مادية مبهمة أخرى تقع خارج الثقافة، ومنها تستمد معناها وعلى هذا النحو تغامر المادية الثقافية بتعرضها لخطر محاكاة المثالية التي تسعى لإنكارها أصلاً. وعلاوةً على ذلك، وكما أشار رايموند وليامز (Raymand Williams) في إشكاليات المادية (Problems Materialism) (أعيد طبعها في: Williams, 1980) فإن «المادية» هي في حدّ ذاتها فكرة تجريدية ميتافيزيقية ضمنياً، وإلى مفهوم «المادة» نفسه مفهوم دائم التحوّل. وفي مجرى تنفيذها للباطنية والمثالية مالت المادية إلى أن تكون مرتبطة بالمشاريع السياسية الراديكالية، لكنّها لا تنطوي على راديكالية متأصلة، كما أنَّ ثمة مخاطر واضحة في ربط «القوانين المادية الجامدة» باستراتيجيات سياسية معينة.

جرى تطوير المادية الثقافية للمرة الأولى بصفتها وصفاً لأسلوب رايموند وليامز (Raymond Williams, 1980) نفسه بقدر ما هي مصطلح نقدي كان هو الذي اخترعه، وهو الذي وضع عملية بشكل جلّيّ ضمن تقليد سياسي وفكري ماركسي في كتاباته اللاحقة، على الرغم من رغبته في تجنب المفاهيم الجامدة والصيغوية للمادية المذكورة أعلاه. فالمادية الثقافية تنشئ المادية التأريخية، لكنّها - شأنها في ذلك، شأن الانتقادات الأخرى الموجّهة للماركسية «الكلاسيكية - تنتقد حتميتها الاقتصادية وبوجه خاص التقسيم التراتبي ما بين «القاعدة» و«البنية الفوقية» حيث

يُنظر إلى المؤسسات السياسية والأشكال الثقافية والممارسات الاجتماعية بصفتها تعكس صورة القوى والعلاقات الاقتصادية وتكون خاضعة لها في آخر المطاف. وفي مقالته الموسومة «القاعدة والبنية الفوقية في النظرية الثقافية الماركسية» (أعيد طبعها في: Williams, 1980)، أكد وليامز على الحاجة إلى النظر إلى «القاعدة» كما النظر إلى «البنية الفوقية» بصفتهما سيرورة تجسّد أنماطاً شتى من العلاقات بدلاً عن أن يُنْظَر إليها على أنها بنية غير متغيِّرة. وأكّد أهمية تطوير نظرية تتناول السلطة والأيديولوجيا تستطيع أن تضمّ سلسلة من أنماط الإنتاج، وإعادة الإنتاج. وفي هذا الشأن يتساءل: لماذا يجب أن يُنْظَر إلى عازف البيانو بصفته أقلّ إنتاجيةً من صانع البيانو؟

تؤكد المادية الثقافية على أن أية نظرية في الثقافة (لا الماركسية وحدها) تفترض تمايزاً بين «الفنّ» و«المجتمع» أو بين «الأدب» و«الخلفية» إنّما تنكر حقيقة أن الثقافة (وسائل إنتاجها، في أشكالها، والمؤسسات، وأنماط الاستهلاك) تشكّل محورًا مركزياً للمجتمع. ويجب ألا يُنْظَر أبداً إلى الأشكال الثقافية بصفتها نصوصاً منعزلة بل بصفتها كائنة داخل العلاقات والسيرورات التأريخية والمادية التي شكلتها، والتي تلعب دوراً جوهرياً ضمنها. إن حجّة وليامز القائلة إنّ وسائل التواصل هي نفسها وسائل إنتاج أكثر من كونها خاضعة إلى سيرورة ما رئيسيّة وأشد «واقعية» لهي محاجة ذات دور حاسم في هذا التحليل. فالتواصل البشري (سواء كان بأشكال «طبيعية» كالكلام أو الغناء أو الرقص أو الدراما أو وسائل الإعلام التكنولوجية) هي في حدّ ذاته منتوج اجتماعي بقدر ما هو معيد للإنتاج. وفضلاً عن ذلك، إن هذا التواصل يجري بموازاة أنواع أخرى من السيرورات المنتجة. كما أن تقنيات الإنتاج الثقافي هذه تلعب دوراً حاسماً في تشكيل الأنماط والمؤسسات الثقافية لكنّها لا تحدّد شكلها مقدماً. فهناك ضرورة لوجود نظرية للسلطة مختلفة بدرجة أقل ومتشابكة بدرجة أكبر بغية فهم الوسائل التي يجري بواسطتها إنتاج الهويات والدلالات السائدة، وهي التي تنتجها مؤسسات الدولة والمعتقدات الدينية والتربية والتعليم ووسائل الإعلام، والكيفية التي يجري بها تقليدها أو تقبّلها من جانب المجموعات الخاضعة والمؤيدة. ولقد قام وليامز بتطوير تحليله لكلٍّ من التقليد الانتقائي والثقافات السائدة والمترسبة والناشئة لضمّها هنا.

لقد مال التحليل المادي الثقافي المنظور من عمل وليامز نحو التعمّق في الجوانب الأخيرة من نظريته والتأكيد على سيرورات السلطة الثقافية المؤسساتية في تشكيل الهويات بدلاً من التركيز على الإنتاج المادي في معناه الأضيق، ومن خلال الاعتماد على نظرية ألتوسير (Althusser) حول الأيديولوجيا وعلى مفهوم غرامشي (Gramsci) حول الهيمنة، وتعريف فوكو (Foucault) للقوة (السلطة). وعلاوة على ذلك، فإن ذلك التحليل مال من جديد إلى التوجّه نحو تفسير نصوص محددة، مع التركيز على الدور الّذي تلعبه هذه النصوص في تشكيل تقليد أدبي إنجليزي وهوية وطنية إنجليزية سائدة. ويُعزى ذلك في جزء منه إلى الظروف المؤسساتية التي يجري فيها هذا العمل - أي داخل أقسام الأدب الإنجليزية في الجامعات. وفي الآونة الأخيرة تطورت

المادية الثقافية في بريطانيا بصورة واعية لتؤشّر الطابع «السياسي» للذات الأكبر للتأريخانية الجديدة في الولايات المتحدة، حيث يركز كلا التوجهين على شيكسبير و(عصر النهضة). وفي حقيقة الأمر، ثمة درجة كبيرة من التداخل بين هذين التوجهين. ومع أنهما تطوّرا في ظروف مؤسساتية متمايزة فإن رسم خطّ فاصل حاد بينهما ما هو إلا عمل مصطنع. وفي أواخر الثمانينيّات وأوائل التسعينيّات من القرن العشرين ظهر فيضٌ من النقاشات حول (صناعة شيكسبير) في مجلات بريطانية وعلى نحو أوسع في الصرف، حيث يجري استقصاء الدور الذي أباحه «شيكسبير» لا بصفته فرداً بل بصفته مؤسسة ثقافية يجري إنتاجها وإعادة إنتاجها بصورة مستمرة من تقليد انتقائي نصّي على أساس أنه تحفة التراث الأدبي الإنجليزي وعلى ضوء الآراء المعاصرة المتعلّقة بالشرعية السياسية واشتكى نقّاد هذا العمل لأن وصفه للسلطة الثقافية كان صوانياً أكثر مما ينبغي ولأنه لم يتناول بشكل كافٍ المتناقضات الموجودة لدى شيكسبير، بل نظر إلى مسرحياته بصفتها المحاولات السلبية للأيديولوجيا السائدة.

وفي الواقع، إن معظم النقد المادي الثقافي أكّد على الوسائل التي تحتوي من خلالها النصوص على بذور معارضة البنى السائدة التي تجسّدها تلك النصوص. فهي، على وجه مؤكّد، لا تنظر إلى جميع النصوص القديمة بصفتها متواطئة تواطؤاً واضحاً مع سلطات الدولة، سواءً في ذلك الزمن أم في وقتنا الحاضر. ويعتمد تحليل السلطة الثقافية على الإقرار بفعاليتها وقدرتها على مخاطبة جمهور المتلّقين في أوضاع تاريخية شتى، وإنْ لم يكن ذلك على نحوٍ لا يبليه كَسرُ الأيام. ولقد أعيد تأطير الكثير من مسرحيات شيكسبير، وبوجه خاص تلك التي تموضعت في أزمنة تأريخية ورومانية، في أوضاع محدّدة شتى من أجل شرعنة ممارسات العنف التي تقوم بها الدولة. ومع ذلك، فإن هذا لا يعني أنّ المعنى المتأصل في جميع أعماله هو التغاضي عند مثل هذا العنف أو أنها لا تستطيع أن تشكّل جزءاً من أجندات مختلفة جداً أو توحي بمعانٍ مناهضة وبديلة: فعلى سبيل المثال كان قائد نقابات العمال البريطاني توم مان (Tom Mann) مدمناً بدرجة كبيرة على الاستشهاد باقتباسات من مسرحية (هنري الخامس). وفي الواقع، وكما أفاد جوناثان دوليمور (Jonathan Dollimore) وآلان سينفيلد (Alan Sinfield) وكاثرين بلسي (Catherine Belsey) وكاثلين داك كلوسكي (Kathleen Mc Cluskie) كان التوكيد ينصّب، بشكل متزايد على القوة الهدّامة والمنشّقة للمجموعات المعارضة والهامشية لإعادة قراءة النصوص وإعادة تشكيلها، وبالتالي تحويل التأكيد من الكتابة والإنتاج في وضعهما الأصلي إلى إعادة الإنتاج والقراءة والسياقات الأيديولوجية التي تحدث فيها الآن.

وعلى الرغم من أن الكثير من الأمثلة الأوضح للنقد المادي الثقافي كانت في الدراسات الخاصة بـ (عصر النهضة)، فثمة كذلك كمًّا كبيرًا منَ الأعمال التي تناولت كتابات القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وهي التي تقوم بتطوير تأريخ أطول بدرجة كبيرة للنقد الماركسي والمادي للرواية: كأعمال جورج لوكاتش ورالف فوكس (Ralph Fox) وأرنولد كيتل (Arnold Ket-

(tle علاوة على رايموند وليامز والنظرية الأدبية المعاصرة. كما أنّ عمل إيان وات الهام حول صعود نجم الرواية قد طوّره نقّاد من قبيل مايكل مكين -Michael Mck) (ean وتيري أوفل (Terry Ovell) ، بينما قام جون غود (John Goode) وبيتر ويدوسن (Peter Widdowson) بتحليل الطرق التي كان كلّ من توماس هاردي -Thomas Har) (dy وجورج غيسنغ (George Gissing) متموضعين فيها وفي الوقت نفسه يتحديان أيديولوجيات وأشكال الإنتاج الأدبي أواخر القرن التاسع عشر، كما أنّ النقد المدافع عن النساء تلقّف هو الآخر حجّة فيرجينيا وولف (Virginia Woolf) في روايتها **غرفة خاصة للمرء** (*A Room of One's Own*) (1926) وتوسّع فيها، وهي الحجة القائمة على أساس أن الظروف المادية هي التي تمكّن النساء من الكتابة، وأن تطوّر الرواية يعتمد على المادة الجنوسية هذه وعلى الإمكانات والمحدّدات الأيديولوجية.

قراءات:

Belsey, Catherine 1985: *The Subject of Tragdey: Identity and Difference in Renaissance Drama.*

Dollimore, Jorathan, and Sinfield, Alan eds. 1985: *Political Shakespeare.*

Drakakis, John, ed. 1985: *Alternative Shakespeares.*

Lovell, Terry 1985: *Consuming Fiction.*

Sinfield, Alan 1992: *Faultlines: Cultural Materialism and the Politics of Disidens Reading.*

Williams, Raymond 1961: *The Long Revolution.*

1980: *Problems in Materialism and Culture.*

1981: *Culture.*

(Jenny Bourne جيني بورني تايلور Taylor)

الدراسات الثقافية (Cultural Studies)

الدراسات الثقافية مجموعة أعمال متنوعة من شتى الأماكن تهتم بالتحليل النقدي للأشكال والسيرورات الثقافية في المجتمعات الحديثة وشبه الحديثة.

ليست ثمة نسخة ثابتة أو وحيدة من «الدراسات الثقافية»، مثلما لا توجد نسخة كهذه من «اللغة الإنجليزية» أو «المواضيع» الأكاديمية المعلنة عن ذاتها والمألوفة الأخرى. بل إن مصادر أغراض العمل في الدراسات الثقافية كانت ولا تزال، وبوسائل مهمة، متنوعة ومعيّنة بسياق معين. وفي الوقت الحاضر، يجري الشروع بالعمل والمضي به قدماً في أماكن وظروف أكاديمية متناثرة على الرغم من مشاهدة توسّع رقعة الأعمال المجمّعة معاً بصفتها دراسات ثقافية في ميادين نشر أكاديمية معولّمة.

وعلى هذا الأساس، فإن أي استعراض لـ «تطوّر» الدراسات الثقافية (وبوجه خاص إذا كان الاستعراض يؤكّد على «الآباء» المؤسسين أو على الأماكن) يميل إلى أن يكون متراصاً بصورة مفرطة ومضلّلة هذا على الرغم من حقيقة أن مشاريع الأعمال

الجديدة تستلزم النباء على أساس أساطير الأصول، فالرجوع مثلاً إلى مدرسة برمنغهام (Birmingham School). قد اكتسب زخماً ومعزاه الخاصّين. وفي الواقع، وعلى الرغم من كثرة هذه السرديات (التي لن تستطيع هذه النسخة أن تستفيض فيها)، فإن مسلولة «الذات» حول الأغراض الفكرية السياسية. والمواقع الأكاديمية (أو اللا أكاديمية) الملائمة للعمل كانت من ضمن العدد القليل من السمات الثابتة للتحليلات المعترف بها على نطاق واسع حالياً بسبب حيويتها الفكرية وإثارتها للأسئلة بشأن الأطر القائمة - هذا، على الرغم من أن مصطلح «الدراسات الثقافية» نفسه لم يستخدم للمرة الأولى إلا في ستينيات القرن العشرين. ومن بين شتى المحاولات لإعادة تجميع الحقول الفكرية منذ ذلك الوقت (فالدراسات المتعلّقة بالنساء والسود والسلم ما هي سوى أمثلة أخرى)، فإن الدراسات الثقافية القائمة على تعدّد معاني مصطلح «الثقافة» نفسه بقيت حيّة بصورة ملحوظة وجاذبة للاهتمام لأسباب عديدة وربما متناقضة.

لقد نشأت مجموعة من الظروف لإنجاز الأعمال أطلق عليها اسم «الدراسات الثقافية» في بريطانيا، وبعض الأقطار الأخرى خلال خمسينيات القرن العشرين وما تلاها. ولقد شملت هذه الخبرات الشخصية لأشخاص شتى أنطوت مديات حياتهم وتربيتهم وتعليمهم على هجرتهم عبر حدود وعوالم ثقافية مختلفة، كما شملت التطوّرات التي حدثت في مجتمعات ما بعد الحرب التي أسفرت عن تغييرات وابتكارات ثقافية واسعة، وكذلك عدم كفاية فروع المعرفة الأكاديمية القائمة في مجال إيلاء الاهتمام لأيّ منها. ولم ينجز سوى عمل ضئيل حول الاختلافات الثقافية البارزة والمرئية التي (وعلى الرغم من التوقّعات بحصول «البرجزة»)[18] تناولت الاختلافات الطبقية والإقليمية، والأشكال الجديدة من الثقافة الشعبية (Popular Culture) والثقافات الشبابية (Youth Culture) و«الثقافة المضادة» (Counterculture). وكان العمل المنجز الضيئل يتناول الأشكال المنتشرة الأحدث لوسائل الأعلام، والإعلان، والموسيقى التي جاء تداولها وانتشارها من خلال الوسائل «الثقافية» أو صناعات «الوعي». ولقد كان علم الاجتماع (السوسيولوجيا) في نسخته البريطانية والأميركية الشمالية السائدتين قائماً، نمطياً، على أساس انقياده للسياسة وكونه كمياً ووضعياً[19]. وكانت دراسة الآداب واللغات إما مقترنة بالقراءة الدقيقة لنصوص معينة لكنّها على علاقة ضعيفة بالأعمال التي هي خارج «النصّ القديم» (Canon)، أو بما عرف في وقت لاحق باسم «النظرية» أو بالتطوّرات المعاصرة. ولم تكن في العادة ثمة اهتمامات فكرية أوسع، بحيث كانت الماركسية، على سبيل المثال، لا تُعْرَف إلا من خلال مصطلحات «اقتصادية» يسهل الحطّ من قيمتها.

وهكذا جاءت الاهتمامات الفكرية الجديدة عبر مخاض عسير. فكان على جيل من كتّاب مختلفين تماماً (قارن، مثلاً، بارت (Barthes) في فرنسا وهوغارت -Hog)

---

(18) بمعنى التحوّل إلى البورجوازية (المترجم).

(19) نسبة إلى الفلسفة الوضعية التي أطلقها أوغست كونت (المترجم).

(gart في إنجلترا) أن يكتشفوا سبيلاً جديداً للعمل أثناء عملية ابتعادهم، ابتعاداً غير منظّم وعلى شكل مراحل، عن تناول الثقافة المعاصرة تناولاً معادياً وباعثاً على اليأس، ذلك التعامل الموجود في أعمال النقدية الجديدة» الأميركية غير المعينة بالتأريخ، وفي التساؤل الشامل، إنّما المدير الذي أطلقه في وقت لاحق ف. ر. ليفيز-F. R. Leav) ies) أو في الأعمال المعروفة جزئياً فقط والمنعزلة انعزالاً ضارباً لمدرسة فرانكفورت (Frankfurt School). لقد كتب رايموند وليامز في أعداد شتى من المقالات والكتب والصحف تحليلات واسعة النطاق للثقافة والتأريخ الثقافي، كانت تتّسم بتفاؤلية حذرة إزاء وسائل الأعلام الجديدة، بينما كان يقيم روابط سياسية ذكية من موقعه بصفته واحداً من مؤسسي (اليسار الجديد) وكذلك بصفته اشتراكياً أوروبياً ويليزياً[20]، على النحو الذي يصف به نفسه أما ريتشارد هوغارت فقد كتب حول القوى المهدِّدة لثقافة الطبقة العاملة في منطقة (بورتشاير) وأسّس في برمنغهام (مركز الدراسات الثقافية المعاصر CCCS) الذي شرع أعضاؤه، بمن فيهم ستيوارت هِل (Stuart Hall) وكثير غيره، بنشر أعمالهم حول ثقافة الشباب ووسائل الأعلام والتربية والتعليم، وكذلك حول النظريات والأساليب التي ظهرت في الفضاءات الجديدة. وبحلول ثمانينيّات القرن العشرين كانت كمية كبيرة من الطاقة قد أنتجت في ظروف صعبة كميةً من المواد التي يمكن أن ينظر إليها، في بريطانيا، وبوتيرة متصاعدة في بعض بلدان (كومونوولث) السابقة والولايات المتحدة، على أساس أنها أشارت إلى فضاءٍ متميزٍ ووسيلة للعمل في مجال الدراسات الثقافية.

إن عبارة «الثقافة شيء عادي» التي استخدمها وليامز في العام 1958 (انظر غري وماك غويغان (1993) (Gray and Mc Guigan) عبّرت عن موقف سياسي مناهض لعملية استبعاد «التقاليد الانتقائية» (Selective Traditions) للثقافة. فقد أفادت كتاباته بأنَّ الثقافة التي تفهم على أنها معانٍ في التفاوض موجودة في جميع «النصوص» عبر مختلف المواقع والمؤسسات وعلى امتداد الحياة اليومية. وإذا كان أدورنو (Adorno) وآخرون قد لاحظوا الانقسامات القائمة بين الثقافة السامية والثقافة الشعبية (صوّرهما شونبرغ (Schoenberg) وهوليوود بصفتهما «النصفين الممزَّقين» لحريةٍ واحدة، لم يضيفا إليها شيئاً)، فإن وليامز كرّر القول بأنّ بإمكان الثقافة أن تعني الرعاية (التهذيب) والنمو، ودعا إلى توسيع الثقافة توسيعاً ديمقراطياً بصفتها عملاً مشتركاً وفضاءً عاماً. وهكذا أمست قاعدة دراسة الثقافة واسعةً إلى أقصى الحدود، إذ غدت تتحدى القيود الضمنية الموجودة في تقسيمات التنظيم الأكاديمي وإنتاج لمعرفة. كما أنها غدت مشاكسة في كلٍّ من حقل إثارة الشكوك حول الأحكام الصادرة بحقّ النوعية الثقافية من جهة وارتباطاتها السياسية من جهة أخرى. وبحلول نهاية ستينيات القرن العشرين أدت الكثير من الأحداث والحركات السياسية المختلفة إلى أن يُنظر إلى الثقافة لا بصفتها سياسة دخيلة، ولا بصفتها جزءاً من منظور عضوي أو وظيفي (بارسونز (Parsons) للمجتمع، بل بصفتها مكاناً للنزاع والكفاح).

(20) نسبة إلى إقليم ويليز في بريطانيا (المترجم).

ولقد ادّعت مبادرات معاصرة (مثلاً من جانب حركات السود والنساء) في مجال «السياسة الثقافية» وجود إمكانات سياسية في النشاط الثقافي بطرق لا تدركها الحركة العمالية ولا اليسار الشيوعي أو الديموقراطي الاجتماعي. وبما أن من شأن التحليل الثقافي أن يضمّ أبعاداً اجتماعية وسياسية، الأمر الذي يخلق روابط عابرة للحدود الأكاديمية، فقد انفتح بسرعة السبيل أمام تحديّات آثارها تقليد للفكر الماركسي الذي أعيد اكتشافه.

وهكذا، فإن دوافع التحليل الثقافي كانت، وقد بقيت، مزيجاً من الفكري، والشخصي والسياسي. وجاءت الأعمال على نحوٍ نمطي (على سبيل المثال -Wil liams, 1961)، (Hall et al, 1978)، (-Cow ard, 1984)، (Giltory, 1987) استكشافية وانتقائية تتناول مواد جديدة للدراسة وتخترع أنواعاً جديدة من التحليلات. وفي الوقت الذي جرى فيه اختبار مواقع للثقافة متباينة جداً (ابتداءً من ثقافة الطبقة العاملة أو ثقافة الطلبة إلى الخطابات -Dis courses) السياسة، ومن ثقافات المدارس وأماكن العمل إلى ثقافات التسوق والنزعة الاستهلاكية، ومن نُسَخ للثقافة الوطنية إلى «ثقافة المشاريع التجارية» ومن الأشكال الثقافية الشتات، الثقافات الجنسانية المثلية الأنثوية)، كان تحليلها في الغالب تحليلاً ملتزماً بشكل جليّ، ومقروناً بأبعاد شخصية عاكسة للسيرة الذاتية وتقييمية، وسياسية مميّزة، أكثر من كونه مستنداً إلى معايير العلم والموضوعية. كما قامت تلك الدراسات بإجراء توليفات غير متكافئة بين شتى الاقتباسات أو الاستحواذات من مجموعات متناثرة من الأعمال النظرية مع إيلاء اهتمام ملموس، وقوي لأشكال وأوضاع ثقافية معينة.

إذا كان هناك بالإمكان التمييز، ثمة واحدة في المرحلة الأولى من الدراسات الثقافية التي هي الثقافة، نفسها بصفتها مكاناً للتحاور والصراع والابتكار والمقاومة ضمن العلاقات الاجتماعية للمجتمعات، التي تهيمن عليها السلطة وتشظّيها انقسامات الجندر والطبقة و«العرق». ومع أن تحليلات معينة أولت اهتمامات متباينة الحجم لفترات التسلط أو الإخضاع، فإن الأشكال والسيرورات الثقافية كان ينظر إليها بصفتها قوى ديناميكية، لا بصفتها كائنة في مرتبة ثانوية إزاء (أو يمكن التنبؤ بقدومها من أشكالٍ مؤسساتية أو تنظيمات وقرارات سياسية واقتصادية). ولقد مضت الدراسة الدقيقة للأشكال الثقافية جنباً إلى جنب (وساهمت بشكل حاسم في) وصفٍ أوسع للمجتمعات المعاصرة، وهي تستمد معلوماتها من خلال نظريات اجتماعية وكذلك من خلال القدرة على فهم الموقف السياسي. ولقد عملت شتى نسخ الماركسية، مع تأكيد خاص على الانقاسامات الطبقية، والدولة، التسلّط والدراسات المتعلّقة بالأيديولوجيا، على تعزيز أعمال مهمة كثيرة (على سبيل المثال، أعمال ستيوارت هِل). ومع ذلك، وبما أن الماركسية، رغم اهتمامها بالصراع ما كان لها أنْ تقرّ بوجود فئة خاصة بالثقافة (سوى فئة الوعي الطبقي) فإن أعمال الماركسيين اللاحقين (مثل فولوشينوف (Voloshinov) في نظريته حول اللغة والصراع السيمائي و«تعددية مواضع التوكيدي» -Multiaccen tuality)، وغرامشي في عمله حول مفهوم الهيمنة) كانت ولا تزال ذات تأثير واسع.

أما الأعمال اللاحقة التي صدرت عن الحركات النسوية فقد وجّهت نقداً للماركسية من زاوية إغفالها للجنوسية، وفرضت مسألتي مركزية النظام الأبوي والانقسامات الجذرية على التحليل الثقافي (انظر، على سبيل المثال (Franklin. et. al)). وبحلول ثمانينيّات القرن العشرين كانت في كلٍ من بريطانيا وأميركا الشمالية المسائل المتعلّقة بالتمييز العرقي، ومناهضة التمييز العرقي، والهجرة والشتات، قد اكتسبت أهمية سياسية عميقة هي الأخرى وكذلك في التحليل السياسي للثقافة CCCS (1982). ثمة، في الوقت الحاضر، اهتمامًا مضاعفًا بقضايا ناشئة عن ظاهرة العولمة، تعززه حركة ما بعد الحداثة، يعمل على توسيع دائرة التحليل الاجتماعي المعقّد أصلاً الذي يجب إيلاء مصطلحاته الرئيسيّة (الأيديولوجيا، الدولة، الجندر، الطبقة، «العرق») قدراً مناسباً من التفكير بها، وكذلك يجب استخدامها من زاوية ترابطها في ما بينها، كما ينبغي وضعها موضع التساؤل والتمحيص الدقيقين.

لقد تمّت دراسة الأشكال الثقافية نفسها وسط تسارع مذهل للنماذج النظرية و«المنهجية» (Methodological) وبينما بدت، ولا تزال تبدو، بعض الأعمال السيميائية المنطقية لصيقةً بالنصوص ولربما زائفة من الناحية العلمية، فإنها أفلحت في جذب الاهتمام باللغات، وإجراءات التمثيل. ولقد تمّ توضيح حقيقة أن المعنى يتم بناؤه من خلال اللغة توضيحياً قوياً في كلّ الأعمال المتعلّقة بالخطاب في اللغويات (اللسانيات) النقدية وفي أعمال فوكو حول أشكال المعرفة والسلطة. وتمّ التطرق إلى أبعاد أخرى من الثقافة مثل الذاتية والقنطاريا والجنسانية من خلال سلوك الدرب الصعب لأفكار التحليل النفسي. ومع ذلك، فثمة مساحات أخرى للثقافة لا يزال العثور على لغة تحليلية مناسبة لها أمراً واجباً (كالموسيقى) أو حيث يكاد العمل ألا يكون قد يؤدي به أصلاً (كالدين).

ومع ذلك، فإن الغرض المميّز للدراسات الثقافية ليس تعليقاً نظرياً معززاً بمراجع ثقافية، ولا شكلاً معيناً من أشكال الثقافة، بل هو سيرورة أو لحظة ثقافية يجري تحليلها لأغراض معينة وفي مكان وزمان محدّدين. فالثقافة غير متموضعة في النصوص، ولا هي حصيلة إنتاجها، ولا يقتصر تموضعها في الموارد والتخصيصات والابتكارات الثقافية للعوالم اليومية المعاشة، بل في أشكال مختلفة من إنتاج المعنى، ضمن أوضاع شتى، وفي مجتمعات تتميّز بالتغيير والصراع على نحو دائم. فالثقافة ليست مؤسسات ولا أجناساً أدبية ولا سلوكاً، بل هي جملة التفاعلات المعقّدة الحاصلة بين جميع هذه العناصر. ولقد شكّلت الثقافة المساهمة الحاسمة في الدراسات الثقافية المتعلّقة بالإثنوغرافيات، والملاحظة الناتجة عن المشاركة، وإجراء المقابلات، ودراسة العوالم المعاشة لتبيان - على سبيل المثال - أنه مهما يحتمل أن تكون الدراسة الثقافية لأحد النصوص، أو لسياسة ما، أو لأيديولوجيا ما، أو لخطاب ما، محكمةً ودقيقةً فإن شكلاً ما يجري استخدامه ويعاد تشغيله ويعاد تحويله على أيدي مجموعات مختلفة وبوسائل لا يستطيع التحليل الشكلي أن يتنبأ بها، ويصدق هذا على الكيفية التي يجري بها تناول وسائل الأعلام، واستخدامها بصورة انتقائية، وشرحها (انظر مصطلحي الترميز/ حلّ الشفرة)، والطرق

التي يقوم بواسطتها تلاميذ المدارس أو قوة عاملة ببناء خبراتهم، والتخصيصات الانتقائية أو الإبداعات التي يستشفها الناس من الخطابات والأيديولوجيات وشتى الأشكال الثقافية في حياتهم اليومية. وفي هذا المجال المهم جاء العمل مختلفاً من حيث المقاربة والتفسير معاً. فثمة أنواع شتى من تحليل النصوص الحاذق، الغني بالمادة النظرية، وهناك دراسات أخرى تتناول تعقيدات وتحديدات الملاحظة والمقابلات. وبسلوك أيٍّ من السبيلين، كان التأكيد للوضع بشكل مختلف - إما - على سبيل المثال - على درجة من الانغلاق تتحقق من خلال أيديولوجيات منتشرة بواسطة قوى الإنتاج السائدة، أو من خلال إمكانية الفضاءات على الخلق والمقاومة (وهي في حدّ ذاتها تمثل مصطلحاً إشكالياً، لكنه مهم، في عمل الدراسات الثقافية). وترمز أعمال كلٍّ من ويليز (Willis) ورادوي (Radoey) وفيسك (Fiske) تبايناً في التركيز التجريبي وفي التشكيل النظري للمادة، وفي المزيج المعقّد للمراجع والمصادر التي تمّ الاعتماد عليها لصياغة العمل وكيفية كتابته، بما في ذلك مسائل تتعلّق بجماهير المتلقّين أو المقصودين لكلّ عمل من هذه الأعمال.

وهنا ترتبط القضايا ربطاً لا خلاص منه بالأماكن التي يمكن للدراسات الثقافية أن تُنْجَز فيها ومنها. وكان العمل الجديد يتعرض بحكم الضرورة لنقدٍ موجّه لـ «فروع المعرفة» التي شكّلت بمحدوديتها حافزاً على الاستكشاف والإبداع. وإذا كانت فروع المعرفة (التي غدت الآن ذات سمة احترافية) في ميدان الدراسات العليا تنطوي بشكل نافع على التركيز على مواد مميّزة للمعرفة، ومفاهيم مركزية، وسبلٍ منتجة لتأدية العمل، فإنها فضلاً عن ذلك أقامت تراتبيات وحدوداً. فقد يصار في بادئ الأمر إلى دراسة القضايا على ضوء خلفية صارمة، بيد أن متابعتها قد تفضي إلى مكان آخر، ولعل مثالاً على هذه الأعمال يتمثل في التعاون بين أولئك المتدربين في فروع مختلفة من المعرفة فأنتجوا (كما حصل في مركز برمنغهام -Bir mingham Center) عملاً جمعياً وتأليفاً مشتركاً أثبت كونه عملاً مسانداً، وذا قيمة في نتائجه وتحدياً للنزعة الفردية التنافسية لبعض أقسام المجمّع الأكاديمي. ولقد جاء بعض من النصوص الأكثر شهرةً في هذا العقل نتيجةً لعملٍ مشترك، وقد ينطوي في المستقبل على قيام تعاون بين أساتذة التدريس والبحث والتلاميذ العاملين في مختلف أرجاء العالم. وفضلاً عن ذلك، كان هناك قدر ما من النقاش وتضارب الآراء حول ما إذا كانت الجامعات هي المكان الوحيد أو الأفضل الذي تُجرى فيه الدراسات الثقافية. وكان وليامز يرى أن العمل متجذّر في جناح تربية الراشدين من الحركة العمالية، بينما حاول آخرون تطوير شبكات وتحالفات وحوارات مع مجموعات أخرى. وبينما كان الأكاديميون، قبل ثلاثين عاماً، يقومون في بعض الأحيان بإبداء التعليق هنا والكتابة هناك عبر وسائل الإعلام، ثمة الآن في الغرب شيء من تقليص إمكانات عقد النقاشات في فضاء عام. ويشكّل هذا في مجموعة جزءاً من تناقض (يدركه أولئك العاملون في الدراسات الثقافية) بين تطور فضاء نقدي مفتوح بأكبر قدر ممكن والحاجة إلى العمل في مكان ما في الجامعة مع القيام في الوقت نفسه بتطوير علاقات وحوارات في أماكن أخرى كلّما سمحت الظروف.

إن الفصل النمطي بين العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية يشكّل على نحو خاص عائقاً أمام الدراسات الثقافية التي تسعى لفهم المعاني وهي في طور التشكّل والتبادل والتطور ضمن علاقات اجتماعية أوسع. فالدراسات الثقافية في أقسام الأدب الأكاديمية، بدلاً عن أن تقوم بإثارة التساؤلات حول التشكيل المعرفي برمته، تتعرض إلى قدرٍ ما من خطر أن تكون مخصّصة لمدارس في «النظرية» أو - ما هو مسيء لها - تظل مقيّدة بالكتابة «الشعبية» والخارجة على النصّ المطلق (القويم). ويبدو أن هناك فرصاً أوسع لدراسة الثقافات الأجنبية أو لدراسات مناطقية (بما في ذلك الدراسات الأميركية والروسية، بينما يبدو (المجلس الثقافي البريطاني (British Institute) أنه ينظر إلى الدراسات الثقافية في بريطانيا بصفتها جزءاً من دراسات بريطانية) حيث يمكن لقيود الأدب واللغة والمؤسسات أن يعاد رسم خارطتها في الدراسات الثقافية. وفي الوقت نفسه، ففي مجال الدراسات الاجتماعية، كأن من الواضح دائماً أن الدراسات الثقافية هي أوسع من الدراسات الإعلامية، ومختلفة عنها، ولكن ثمة تحرّكات مهمة في دراسات الإعلام والاتصالات معاً باتّجاه عقد حوار بينهما والقيام بعمل ذي سمة نوعية أكبر، حيث يتعذر فصل الإعلام عن الكثير من التطوّرات الاجتماعية والثقافية الأخرى. ثمّ إن علم السوسيولوجيا يظهر هو الآخر علامات تدلّ على أنه صار يولي القضايا الثقافية قدراً أكبر من الاهتمام، وفي بعض الأحيان يقتصر عمله على اختصاص فرعي يدعى «سوسيولوجيا الثقافة»، وفي أحيان أخرى يكون ذلك مقروناً بشعور أكبر أو أقل من عدم الراحة تجاه مؤهلات قادم جديد.

وفي حقول أخرى، تشكّل الدراسات الثقافية الأساس للأعمال والنقاشات التحليلية ضمن مواضيع قائمة على أساس الممارسة مثل الفنون الجميلة، النسيج، الفوتوغرافيا، والموسيقى.

وعلى أحد المستويات، فإن هذا كلّه ما هو إلا جزء من نقاش حول ما إذا كانت الدراسات الثقافية (والكثير من الأعمال الأخرى التي أجريت أخيراً) هي بحكم الضرورة متقاطعة في فروع المعرفة، أو متداخلة في فروع المعرفة، أو (كلارك (Clarke)) «خارجة عن فروع المعرفة» أم أنها جزء من تحوّل إلى مرحلة «متجاوزة لفروع المعرفة» في العمل الأكاديمي، وربما تكون مرتبطة بتطوّرات بعد - حداثية أخرى. فثمة نقاط التقاء جديدة صارت تنشأ مع الأعمال في مجال الجغرافيا أو اللغويات (اللسانيات) النقدية. ولقد قدمت الدراسات الثقافية في الكثير من أرجاء العالم طريقاً ثالثاً بين التجريبية (الإمبريقية) وتجريدات الماركسية الجديدة (مثلاً، هابرماس (Habermas)) وأشكال أخرى من النظرية، وقدمت كذلك فضاءً يتيح التعامل مع قضايا معاصرة وعاجلة تغطي أقسام العمل الفكري القائمة. ويقضي الواجب بإيجاد ذلك الفضاء وتطويره، مع أن موقعه وشكله سيختلفان من وضع إلى آخر، فيكون أحياناً ضمن فرع معرفي (مع وضعه موضع التساؤل) وفي أحيان أخرى بصفته برنامجاً عابراً للأقسام العلمية أو ساحةً مشتركة ذات عضويات مختلفة. وهذه عبارة عن قضايا متساوية حول بناء مساق (كورس) أو منهج دراسيين في الدراسات الثقافية، وطرق للعمل، والتعلّم، والتدريس، تكون الأنسب للتلاميذ من زاوية

استحضار أجنداتهم هم، ويكون للشخصي والسياسي والفكري حضور متساو وفي آن واحد بالنسبة لهم.

وعليه، فلا يمكن أن تكون هناك أجندة وحيدة، أو مكان هو الأفضل، للدراسات الثقافية إذا ما تمّ الأخذ بعين الاعتبار بشكل سليم الظروف المتغيّرة وكذلك الظروف ذات الخصوصية المعينة، وهذا هو السبب الذي جعل العمل المنجز حتّى الآن مثالاً لتعليق غرامشي على الثقافة نفسها حينما يقول إنها تمثّل عدداً غير محدود من الخطوط من دون أن تكون هناك قائمة تفصيلية بالمفردات، مع الأخذ في الاعتبار تأثير النماذج، والتشكيلات والحركات السياسية والأوضاع المتباينة. ومع ذلك، فبينما ركّز هذا الاستعراض على (العالم الأوّل) يبدو من المحتمل أن الاهتمامات بالدراسات الثقافية في الكثير من أرجاء العالم الأخرى مقرونةً بتصاعد وتيرة العولمة والوعي بتداعياتها، قد تعمل على إبطال مركزية (الغرب) في الدراسات الثقافية في المستقبل. فالنماذج بعد - الحداثية ناشطة في الدراسات الثقافية في كلّ مكان، بيد أن المقاربات بعد - الكولونيالية قد تضعها موضع التساؤل بطرق مهمة، لسوف يكون هنالك وعي أعمق بالحركات العالمية وبالقضايا العابرة للثقافات، وبالهجرات الثقافية وحالات التهجّن ونماذجه. ولسوف تحتاج النماذج المميّزة للتسيّد والخضوع الثقافيين إلى أن تصبح أشد تعقيداً، ولن تستمر في إقصاء الأشكال الثقافية السائدة - على سبيل المثال، ثقافات ضواحي المدن. ذلك أن دراسة السياسة الثقافية وتطبيق الدراسات الثقافية على قضايا السياسة أو اتخاذ موقف مختلف إزاء الدراسة الثقافية للعلوم أو الدين - إن ذلك كلّه لم يكد يبدأ.

والوضع الراهن، كما في السابق، ينطوي على مفارقة في «الدراسات الثقافية» قد أصبحت كياناً من الأعمال معترفاً به على نطاق واسع، وموثّقاً، ومثيراً لاهتمام فئات كثيرة العدد من الطلبة وإن كان هذا الاهتمام في بعض الأحيان قائماً كذلك خارج نطاق التعليم، كما يتّسم بتنوّع غني (وإن لم يكن قد تشرّب في العقول بَعْدُ) من المقاربات والاهتمامات، ويتّسم كذلك بدرجة من الهامشية (التي قد تكون مستحبّ). إن عدد العاملين في هذا المجال قليل ولا يتوفر لهم سوى قدر ضئيل من الموارد. ولقد تمّ، بصعوبة، تخصيص فسحة لتسجيل قضايا مهمة خارج الأجندة التعليمية، ولكن فروع المعرفة السابقة تمّر الآن بمرحلة تغيير (بمرحلة تشظّ على نحو خادع) بينما تمتلك الدراسات الثقافية في الوقت الحاضر لغاتها الخاصة بها، وحضورها المؤسساتي، وإنْ كانت لا تفضي على الدوام إلى المشاركة في نقاش عام أوسع. ومن المحتمل أن يظل العمل في الدراسات الثقافية هشّاً وعاكساً لذاته وواعياً لمسائل جديدة، لكنه قد يحتاج الآن إلى أن يسهم بفاعلية في إيلاء قدر أكبر من الاهتمام بأجندة عامة مشتركة ذات أولويات متعلّقة بها، عبر اهتمامات تخصصية في العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، وإلى الاستجابة لمتطلبات حقبة جديدة تتهاوى فيها بسرعة هيمنة (اليمين الجديد) وكذلك هيمنة (الغرب).

قراءات:

Adorno, T. W. 1991: *The Culture Industry: Selected Essays on Mass*

Culture.

Agger, B. 1992: *Cultural Studies as Critical Theory*.

Blundell, V., Shepherd, J., and Taylor, I. eds 1993: *Relocating Cultural Studies*.

Centre for Contemporary Cultural Studies 1982: *The Empire Strikes Back*.

Clarke, J. 1991: *New Times and Old Enemies: Essays on Cultural Studies and America*.

Coward, R. 1984: *Femal Desire: Women's Sexuality Today*.

During. S., ed. 1993: *The Cultural Studies Reader*.

Fiske, J. 1989: *Understanding Popular Culture*.

Frankin, S. Lury, C., and Stacey, J. 1991: *Off- Centre: Feminism and Cultural Studies*.

Gilroy, P. 1987: *There Ain't No Black in the Union Jack: The Cultural Politics of Race and Nation*.

Gray, A. and McGuigan, J. 1993: *Studying Culture: An Introductory Reader*.

Green, M. ed., 1987: *Broadening the Context: English and Cultural Studies*.

Hall, S., Critcher, C, Jefferson, T. Clarke, J, and Roberts, B. 1987: *Policing the Crisis: Mugging, the State and Law and Order*.

Hardt, H. 1992: *Critical Communication Studies: Communications, History and Theory in America: Journal of the MidWest Modern Language Association* 1991: "Cultural Studies and New Historician".

McRobbie. A. 1994: *Postmodernism and Popular Culture*.

Radway, J. 1984 (1987): *Reading the Romance*.

Williams, R. 1961: *The Long Revolution*.

Willis, P. 1979: *Learning to Labour*.

ميشال غرين (Michael Green)

(Cultutal Theroy) (انظر: مقدمة)

ثقافة (Culture)

مصطلح ذو تطبيقات لا حدود لها عملياً، يمكن فهمه مبدئياً باعتباره يحيل إلى كلّ ما تنتجه الكائنات البشرية في مقابل كلّ ما يشكل جزءاً من الطبيعة. ولكن غالباً ما لوحظ أن الطبيعة ذاتها هي أصلاً تجريد بشري، حيثُ إنَّ لها تاريخاً بدورها، مما يعني بالتالي أنها جزء من الثقافة. يقرّ كلود ليفي - ستراوس بعفوية، في محاولاته التعامل مع التواتر الكوني ظاهرياً لحظر سفاح المحارم في المجتمعات البشرية، أن التمييز ما بين الثقافة والطبيعة هي مسألة نظرية الخلق المستطاع[21] (Bricolage Theory)، بمعنى

(21) في الفنّ والأدب بناء أو خلق من مجموعة

أن هذا التمييز هو في الآن عينه غير ملائم إلا أنه لا غنى عنه. يمكن العثور على محاولتين متطرفتين لتحديد معنى المصلح، الأولى من خلال استعماله التقني من قبل علماء الأنثروبولوجيا، والثانية من خلال استعماله التبجيلي ما بين القرنين السابع عشر والتاسع عشر، للإشارة إلى أرقى منتجات الحضارة (كما فعل: ماثيو أرنولد، على سبيل المثال). يعرف كليفورد غيرتز الثقافة، في جهد جريء لتجنب هذين الحدين المتطرفين من خلال السيمياء باعتبارها «شبكات دلالة» قام البشر بنسجها (1973, p. 5). إنّما حتّى تعريف مفتوح من هذا القبيل، يفترض مسبقاً دوراً قوياً بشكل خارق (ولو أنه ربما يكون مبرّراً) للسيمياء في الحياة البشرية.

يبدأ رايموند وليامز مقالته الشهيرة حول «الثقافة» بالإقرار بأنها «واحدة من أكثر كلمتين أو ثلاثة تعقيداً في اللغة الإنجليزية» (1983, p. 87). إلا أن التعقيد ليس مجرد مسألة جدوى مصطلح أو فاعلية مفهوم ما. إذ بالنسبة لأولئك الذين يجابهون الواقع المعاش للصراع الثقافي، فقد تتمثل القضية في الاعتراف بالذات أو العلاقات الشخصية – أو عدم الاعتراف بها – من قبل تعريف ثقافة أخرى لما هو بشري. ويستنتج متماشياً مع ما سبق، أنّه «لا يمكن أن يوجد أخلاقياً وإبستيمولوجياً موضوع للثقافة قابل للقياس». وإذا لم يكن ممكناً تحديد إنسانية متسامية، أي أنها ليست قائمة في ذاتها على إحساس ثقافي خاص بالقيمة، فكلّ ما يتبقى عندها هو ما يدعوه بها «اللاحسم الثقافي البائد» (1994, p. 135). فإذا استطاعت جماعة إثنية أو وطنية أن تعرف جماعة أخرى على أنها لا بشرية، أو دون بشرية، عندها تصبح الثقافة بشكل مفاجئ وقبلي نوعية وحصرية. ويصبح التعريف ذاته فعل عنف ودعوة إلى إبادة بشرية محتملة، هذا إذا لم تتجسد هذه الإبادة عملياً. وعندما تلغي ثقافة معينة ما تعتبره لا بشريًا، فإنها تُعَرِّفْ ذاتها على أنها بشرية، تبعاً لتعريفها الخاص. يتبنى التحديد الثقافي، في سياق من هذا القبيل، القوة القصوى.

ومع أن بعضاً من العنف الأولي للتعريف الثقافي قد اعتبر بمثابة أداة للاستشراق، أو الجهد الغربي لتعريف الثقافة الآسيوية وتخصيصها على اعتبارها تمثل الآخر الغريب – أو الممثلين – فإن هناك مجهودات ناشطة سياسياً وأكثر حداثة قد مورست لرسم التعريفات الثقافية ضمن أطر ما كان يعرف مرة باسم الدول الوطنية المتحدة في شرق أوروبا، أو في أفريقيا. وكما تطلبت التعريفات النازية لما هو بشري جهوداً لاستبعاد اليهود، وكما استبعدت التعريفات الأميركية الجنوبية للإنسانية، في فترة ما، السود، كذلك الآن في كلّ من جنوب آسيا، وأفريقيا، وأماكن أخرى في العالم، تستخدم التعريفات الثقافية بمثابة أدوات للسلطة السياسية بغية ممارسة الاستبعاد على أساس الهوية. وهكذا فأن نُعرِّفْ «الثقافة» هو أن نُعَرِّفْ ما هو بشري، والاستبعاد من هذا التعريف قد يكون باهظ الثمن.

منذ أواسط القرن التاسع عشر، خضعت الثقافة لمدى من التعريفات يمتد من حسّ أرنولد شمولي الاستيعاب والقائل بإمكان

متنوعة من الأشياء المتاحة شيء ذو عناصر مفيدة (المراجع).

الكمال البشري وصولاً إلى بيار بورديو القائل بمنظومات العنف الرمزي. في كتابه بعنوان **الثقافة والفوضى** (*Culture and Anarchy*) (1869) فكّر أرنولد بالثقافة بمثابة مسعى مخلص من خلال التربية الأدبية، في المقام الأوّل، على أفضل ما فكر فيه البشر وقالوه. الثقافة بهذا المعنى من وجهة نظرة، تحمل إمكانية التوحيد المتآلف لكلّ المجتمع الإنساني. هذه الرسالة للثقافة الأدبية، والتي انتقلت جزئياً بفضل ت. س. إليوت (T. S. Eliot)، كانت بالغة التأثير في كلّ من بريطانيا والولايات المتحدة. وليس من المفاجئ أن تكون للثورات الفكرية التي حملها فكر كلّ من تشارلز داروين، كارل ماركس، فريدريك إنجلز، فريدريك نيتشه، وسيغموند فرويد، تأثيرات عميقة على النظريات الثقافية لما بعد أرنولد. وفي صيغة منحرفة من نظرية داروين في التطور، قام عالم الأنثروبولوجيا الأميركي لويس هنري مورغن (Lewis Henri Morgan) في العام 1877 بتطوير منظومة للتصنيف المرتبي للثقافات تبعاً لمراحل التطور، وذلك على الرغم من نزعته الإنسانية وجهوده لمصلحة ثقافة الأميركيين الأصليين (انظر **دراسات الأميركين الأصليين** *Native American Studies*). ضمّ التطوريون الثقافيون الآخرون الأوائل، إدوارد بارنت تايلور (Edward Burnett Taylor) (1832–1917) الذي أسّس المدرسة البريطانية في الأنثروبولوجيا الاجتماعية. كما كان لإنجلز بدوره نظرة تطورية للثقافة (أو قد تكون لا تطوّرية)، تجد أوضح تعبير عنها في كتابه بعنوان «**أصل العائلة، والملكية الخاصة والدولة**» حيث يرى أن انبثاق الحضارة لا يتمثل فقط باعتبارها توسيع منظومات العمل الموجودة مسبقاً، وإنما كذلك خلق الطبقة التجارية «وهي طبقة تجعل من نفسها الوسيط الذي لا غنى عنه بين منتجين اثنين وتستغلهما معاً» (Marx and Engels, 1968, p. 548). وحيثُ إنَّه كان مرتاباً من الأفكار ذات الادعاء التقدّمي ومن استعمالات التاريخ، فكر نيتشه (1983, p. 123) بأنّه يرى «الثقافة الحقيقية» منبثقة من استعادة «الطبيعة الخلقية» لدى الإغريق الكلاسيكيين من خلال عملية نبذ لتركة روما. أما بالنسبة لفرويد، وخصوصاً في كتابه **ضيق في الحضارة** (*Civilization and its Discontents*) (1930) فإن الثقافة لا توفر فقط سداً حائلاً ضدّ الطبيعة، وإنما هي توفر كذلك بصفتها هذه مصدراً من المقاومة التي لا تلين ضدّ الغريزة، وهو ما يؤدي بدوره إلى ضيق البشر المستمر من بنية الدفاعات التي بنوها استناداً إلى ذاتيتهم دائمة الانقسام.

قراءات:

Bhabha, Homi K. 1994: *The Location of Culture.*

Bourdieu, Pierre 1993: *The Field of Cultural Production.*

Jenks, Chris 1993: *Culture.*

Kroeber, A. L., and Kluckhohn, C. 1952: *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions.*

مايكل باين (Michael Payne)

Culture, Consumer (انظر: ثقافة المستهلك).

Culture, Counter (انظر: ثقافة مضادة).

Culture, Folk (انظر: ثقافة شعبية).

Culture, High (انظر: الثقافة الراقية).

صناعات الثقافة (Culture Industries)

يمكن تعريف الصناعات الثقافية، بما يكفي من البساطة، باعتبارها تلك الصناعات التي تنتج سلعاً ثقافية. أو هي، بصياغة أخرى ما يلي:

يعتبر أن الصناعة الثقافية توجد على وجه العموم، عندما يتم إنتاج سلع ثقافية، وإعادة إنتاجها، وتخزينها وتوزيعها على نطاق صناعي وتجاري تبعاً لاستراتيجية تقوم على اعتبارات اقتصادية، وليس على أي اهتمام كان بالتنمية الثقافية.

(Unesco, 1982)

ينطبق هذا التعريف على كلّ من الأشكال الثقافية المعتمدة على «الإنتاج الحرفي» (Craft Production) وعلى «إعادة الإنتاج بالجملة» (Wage Reproduction) (كما هو الحال في صناعة النشر، وإلى حدّ ما، في تجارة الموسيقى)، وكذلك على الإعلام الذي يعتمد على استثمار رأسمالي للعمل واسع النطاق وتقنيات إنتاج جماعية مع تقسيم مفصل للعمل (مثل صناعات الأفلام والتلفزيون). هناك الآن، في الحقيقة، مقدار كبير من أدبيات الدراسات الاجتماعية والتجارية حول «إنتاج الثقافة» (The Production of Culture)، وهي دراسات تفحص بتفصيل عملية «فائض القيمة» الصناعية التي يتعيّن أن تمرّ من خلالها في أيامنا الأغاني، الروايات، برامج التلفزيون، الأفلام... إلخ (انظر على سبيل المثال Peterson, 1976).

إلا أن استعمال مصطلح «ثقافة» يعني في هكذا توصيفات أن تحليل الصناعات الثقافية ليس، في الحقيقة ابداً، مجرد مسألة نظرية في الاقتصاد أو الإدارة. ذلك أن وصف صناعات الأفلام، الموسيقى، النشر، أو التلفزيون بمثابة صناعات ثقافية (بدلاً من القول على سبيل المثال إنها صناعات تسلية)، يتضمن أسئلة نقدية حول كلّ من ممارساتها الإبداعية، وآثارها الاجتماعية.

يمكن العثور على أول استعمال تحليلي منتظم لمصطلح «صناعة الثقافة» في نقد مدرسة **فرانكفورت** للثقافة الجماهيرية. انظر على سبيل المثال: (Horkheimer and Adorno, 1947) Adorno, 1991) تمثلت مسألة مصطلح «صناعة الثقافة»، بالنسبة إلى هوركهايمر (Horkheimer) وزملائه الألمان، في كونها تتضمن أن النقد الماركسي لإنتاج السلع بشكل عام، يمكن (بل ويتعيّن) أن يطبق على إنتاج السلع الرمزية على وجه الخصوص، أي إنتاج سلع تكون «قيمة استعمالها» جمالية، ترويحية، وأيديولوجية. وهكذا فالصناعات الثقافية هي مثل أي صناعة رأسمالية أخرى: أي أنها تستخدم عملاً «مستلباً»؛ وتسعى وراء الربح؛ وتتطلع إلى التقنية – إلى الآلات – لتحقيق هامش تنافسي؛ وهي في المقام الأوّل بصدد إنتاج «مستهلكين».

مترتبات هذه المقاربة للثقافة الجماهيرية مألوفة وتتمثل فيما يلي: يحدّد أسلوب الإنتاج الثقافي القيمة الثقافية، فالصفات الشكلية للسلع الثقافية الجماهيرية هي نتاج تقنيات الإنتاج وإدارة التنافس؛ و«لذائذ» الثقافة الجماهيرية لا عقلانية أساساً، إذ أنّها تنجم عن التلاعب التجاري الفعّال بالرغبة.

ولسخرية الأقدار، أصبحت الحجة الأولى (التي أعطيت مظهراً رومانسياً خادعاً) متداولة بشكل شائع ضمن الصناعات الثقافية ذاتها، حيث قام تمييز ما بين السلع الثقافية المنتجة لأغراض «تجارية» أو «فنية» (وكان ذلك هو أساس التمييز الذي قام في أواخر الستينيّات ما بين موسيقى «الروك» وموسيقى «البوب»، على سبيل المثال). وإذا كان من الصعب، عملياً، العثور على أي شكل من الثقافة المعاصرة التي لا تنضوي، في مكان ما، ضمن عملية الإنتاج الثقافي (إذ حتّى موسيقى سكونبرغ (Schoenberg) يتم الاستماع إليها في تسجيلات أساساً)، فإن حجة مدرسة فرانكفورت (Frankfurt) تقلب رأساً على عقب: إذ يستلزم إعطاء سلعة ثقافية قيمة جمالية، بأن تكون منتجة، «مستقلة عما عداها»، بشكل ما (ولأغراض فنية). وهذا بدوره يتمثل في تحديها للأعراف التقنية المعتادة لإنتاج الثقافة الجماهيرية وصيغ بيعها، أو إنكار هذه الأعراف والصيغ. وبكلمات أخرى، هناك ادّعاء بأنَّ بعض السلع (بعض الأفلام، وبعض التسجيلات، وبعض الكتب) مختلفة فعلاً، فردية، وفريدة؛ ولم يكن مجرد مظهر «الاختلاف» ضمن تقنين منتج الثقافة الجماهيرية، بالنسبة لأدورنو هو ما يشكّل جوهر العملية الصناعية. إذ يمكن التمييز في هذه الحالة أيضاً ما بين التثمين الجاد (لأغاني بوب دايلن (Bob Dylan)، وأفلام مارتن سكورسيزي (Martin Scorsese)، وكتب ستيفن كنغ (Stephen King) وبين الاستهلاك السطحي (لتسجيلات كيلي ماينوغ (Kylie Minogue)، وأفلام ألفس بريسلي (Elvis Presley) وكتب جيفري آرشر (Jeffrey Archer) الأفضل مبيعاً). وحتّى ضمن خطاب الصناعات الثقافية ذاتها، يجري، باختصار، التمييز ما بين السلع المنتجة (والمستهلكة) «لأسباب تجارية» محض (وبالتالي فهي عديمة القيمة) وبين سلع توجد «لأغراض فنية» والتي لا يمكن اعتبارها حقيقة بمثابة جزء من العملية الصناعية على الإطلاق!

ومع أن أدورنو وجد هذا النوع من الحجج - بصدد الجاز على سبيل المثال - مثيرة للسخرية، فإن الدلالة التحليلية لمصطلح «صناعة الثقافة» كان بالنسبة لمدرسة فرانكفورت، هو ما وصفته بمثابة منظومة إنتاج، وهي منظومة تتجدد فيها الأشكال الثقافية من خلال منطق تراكم رأس المال، وليس من خلال أي قرارات فنية أو سياسية خاصة يتم اتخاذها من قبل فنانين أو مقاولين معينين. ليس من الضروري إجراء تحليل نصّي مفصَّلْ أو مقارنة؛ إذ إنَّ كلّ ما يهم هو فهم العملية الإنتاجية الأساسية (فلقد كتب أدورنو (Adorno) حول «الموسيقى الشعبية» وليس حول أغانٍ معينة)، وهكذا فأياً كانت نقدية أو جذرية الادعاءات التي قالوا بها، فإن أثر السلع الثقافية هو ذاته على الدوام أي: التلاعب بالرغبة سعياً وراء الربح.

وبكلمات أخرى، فلقد تعاملت مدرسة فرانكفورت مع الاستهلاك الثقافي باعتباره مرضياً، أي مسألة تحتاج إلى تفسير نفساني

أو تحليلي نفساني (ومن الأمور ذات الدلالة أن هناك تداخل واضح ما بين تفكيرها بهذا الصدد، وبين تفكير تجارة الإعلانات التي كانت مهتمة بالطبع على وجه التحديد بمشكلات التحكم بالمستهلك)، وفي نهاية المطاف، استعمل هوركهايمر (Hork-heimer) وأدورنو مصطلح «صناعة الثقافة» بمفهوم موسّع، كي يصفا الطريقة التي لا يعتمد فيها الاقتصاد الرأسمالي على إنتاج السلع، وإنما هو يعتمد على إنتاج الحاجات:

كلّما كانت وضعية صناعة الثقافة أقوى، كلّما عجّلت بسرعة أكبر في التعامل مع حاجات المستهلكين، وأنتجتها، وتحكّمت فيها، وضبطتها، وحتّى سحبت منها التسلية؛ إذ ليس هناك من حدود موضوعة لتقدّم ثقافي من هذا النوع (Adorno and Horkheimer, 1972, p. 144). من هذا المنظور النقدي، الترويح (التسلية) حيوي بالنسبة لإعادة الإنتاج الاجتماعي، حيث نزعت دراسات فرانكفورت في الثلاثينيّات والأربعينيات إلى التركيز على ثقافة الترويح، على الموسيقى، الأفلام، الراديو، والمجلات (ويضاف إلى ذلك، كما أشار إليه أدورنو، أن الفاشية على وجه الخصوص كانت شكلاً من أشكال التعبئة السياسية للجماهير «من خلال الاحتفاليات» إذ شغلت ذاتها بالرمز والأسلوب واللجوء إلى اللاوعي).

قارب المنظّرون الثقافيون النقديون البريطانيون والأميركيون على نحو مألوف، الإعلام الجماهيري من موقع مختلف، واتّخذ مصطلح «صناعة الثقافة» بالنسبة إليهم دلالة مختلفة بالتالي، كما ركز على اهتمامات مختلفة (انظر: Williams, 1961). ركزت المسائل السياسية هنا على ملكية المعرفة والتحكم بالإعلام (وبالتالي أصبحت الصناعات الثقافية المفتاحية، بالنسبة لهم، هي الصحافة والإذاعة أكثر من كونها موسيقى البوب والسينما، إذا شئنا القول). من هذا المنظور، تكتسب السياسات النوعية لأفراد نوعيين أهميتها؛ إذ يمكن مقارنة النصوص (في الصحافة، المجلات، وبرامج التلفزيون) ودراستها - إذ هي تكشف آثار مختلف المالكين، والمنتجين، والمنظمات.

وهذا ما يطرح السؤال حول ما إذا كانت صناعة الثقافة شكلاً رأسمالياً بالضرورة، وحول ما إذا كانت ممارساتها هي الأثر الذي لا مناص منه للمنطق التجاري: أو يمكن للدولة ألا تؤثر على الإنتاج الثقافي أو تتحكّم به أو تنظمه؟ وُجِّهَتْ هذه الأسئلة إلى الإذاعة، على وجه الخصوص، وتمت الإجابة عليها من خلال مفهوم الخدمة العامة: وهكذا عُرِّفَتْ «الإذاعة الرسمية» بمثابة البديل عن «الإذاعة التجارية»، وهي طريقة لتمويل إنتاج البرامج وتنظيم جمهور مستمعي الإذاعة والتلفزيون الذي لا يتحدد لا بقوى السوق، ولا بحاجات المعلنين. وهكذا تموّل الإذاعة الرسمية من خلال الضرائب أو رسوم التراخيص ولا تخضع بالتالي لوجهات النظر السياسية أو الأيديولوجية الخاصة بأي مالك

لملكية خاصة (ويمكن من حيث المبدأ اتّباع السياسة ذاتها في تنظيم الصناعات الثقافية الأخرى) - وهنا تتمثل المشكلة بالأحرى في التفاوض حول العلاقة الشائكة ما بين الدولة والحكومة، أي ما بين التحكم السياسي والمهني. وبالمثل، فإن الإذاعة الرسمية مساءلة تجاه حاجات «الجمهور» وليس تجاه أولئك المعلنين أو الراعين، أو حملة الأسهم، والجمهور في هذا السياق هو مزيج، مكوَّن من العديد من «الأقليات». وهكذا فإن إذاعة عامة من مثل BBC يتوقع منها، باختصار، أن تقدّم الأخبار والمعلومات بطريقة «غير منحازة» و«متوازنة» ومطلوب منها كذلك إيلاء الاهتمام لمصالح «كلّ المواطنين» وأن تجمع بين جمهور المستمعين بدلاً من خدمة الأسواق.

وهكذا تتمثل النقطة الأساسية بصدد الإذاعة العامة من ضمن سياق تحليل صناعات الثقافة، في الدليل الذي تقدّمه على أن إنتاج الثقافة وتنظيمها هو نتاج سياسات الدولة والأطر التشريعية وليس مسألة قوى السوق؛ وعلى ذلك، فالسؤال المطروح، في ممارسة الإذاعة، لا يتمثل لا في خدمة الجمهور، ولا التجارة، وإنما بالأحرى في ضبط الدولة للسوق الثقافية، بدرجات متفاوتة من التفصيل. الضبط في هذا المقام ليس قضية اقتصادية (مسألة ملكية وتحكم)، وإنما هو قضية أيديولوجية وأخلاقية. فقوانين منع التشهير، والحفاظ على السرية، ومنع البذاءة، على سبيل المثال، تؤثر في كلّ ما ينتج (أو لا ينتج) وعلى من يمكن أنْ يستهلكه.

في الثمانينيّات، وكنتيجة جزئية للتغيرات التقنية التي عَنَتْ أن الوطن لم يعدّ يشكل حدود السوق «الطبيعية» للسلع الثقافية (إذ بدأت مراكز الكابلات والأقمار تتنافس مع الإذاعات، وبحيث أصبح التلفزيون مثله في ذلك مثل السينما، التسجيلات، والمطبوعات وسيطاً دولياً في الأساس)، وكأثر جزئي للتأكيد السياسي على استعمال السوق وليس قوى الدولة لتحديد قرارات الاستثمار والإنتاج، حدث عبر أميركا الشمالية وأوروبا الغربية (والشرقية من بعدها) تراجع عام في الضبط كان له تأثير ملموس على صناعات الثقافة. وعلى أفول نجم الإذاعة العامة على وجه الخصوص، فرصاً جديدة، على الأقل على المدى القصير، لصناع برامج ومنتجين «مستقلين» (كما جعلت التغيرات التقنية، وخصوصاً انتشار الرقمية، بالإمكان تعميم لا مركزية إنتاج سمعيات/ بصريات ذات نوعية عالية في كلّ قطاعات وسائل الإعلام). وشكل ذلك سياقاً لاستعمال جديد لمصطلح «الصناعات الثقافة» فيما يخص إسهامها في خلق الثروة والاستخدام (مقارنة مع الصناعات الأخرى). وكان ذلك من حيث المبدأ، استجابة وطنية لعولمة الإنتاج الثقافي. وأخذت الحكومات تطرح على ذاتها سؤالاً اقتصادياً وسياسياً في الآن عينه هو التالي: هل يحتاج بلد ما إلى صناعة تلفزيونية؟ صناعة موسيقية؟ صناعة

رياضية؟ (أكثر مما يحتاج إلى صناعة سيارات؟ أو صناعة حاسوب؟). ما هو ميزان الربح والخسارة الاقتصادي والسياسي في الاستثمار الثقافي؟

كان لهذه الأسئلة صدى مختلف على الصعيد المحلي. فالمناطق والمدن التي كانت تواجه هبوطاً اقتصادياً كنتيجة لانهيار الصناعات الثقيلة (الصلب، الفحم الحجري، بناء السفن... إلخ) تطلعت إلى «قطاع الخدمات»، إلى صناعات الثقافة بمثابة مصدر ممكن لاستثمارات جديدة، ووظائف جديدة، ومخطط بلدي جديد. كانت بالتيمور في الولايات المتحدة الرائدة ذات النفوذ لهذه الاستراتيجية الاقتصادية، مما عنى من ضمن أشياء أخرى، تجميل الصناعات التي ماتت على شكل ثقافة، وبمثابة «تراث» لاجتذاب السائحين. أما في بريطانيا فإن «سياسة الصناعات الثقافية» طُوِّرَتْ أولاً في نهاية السبعينيّات من قبل مجلس لندن الأكبر اليساري، ومع أن استراتيجيته قد عكست أهمية لندن باعتبارها مركزاً ثقافياً وإعلامياً، فإن تعامل مجلس لندن الأكبر مع القطاع الثقافي بمثابة قطاع صناعي قد تمّ تبنيه من قبل معظم المجالس البلدية الواقعة تحت سيطرة حزب العمال في بريطانيا في الثمانينيّات.

كانت هناك تناقضات بشكل واضح بين هذه التحليلات المتباينة للثقافة بمثابة صناعة (مع أنها كلها مشتقة بطريقة أو بأخرى من نقد اشتراكي للاقتصاد الليبرالي) وكانت لها على نحو ما مترتبات سياسية مختلفة، فأدورنو على سبيل المثال، وكذلك هي حال رايموند وليامز (Raymond Williams) أيضاً، سيجدان مستغرباً بالتأكيد أنه يتعين على مجلس اشتراكي من الجناح اليساري الاستثمار في استديو لترويج الفيديو على سبيل المثال). فعندما استعمل هوركهايمر وأدورنو مصطلح «صناعة ثقافة» في الأصل، كانا يخلقان عن عمد ارتعاشة صغيرة، حيث جمعا معاً مصطلحين كان من المفروض أن يظلا منفصلين: إذ كانت «الثقافة» تعتبر عادة مستقلة تماماً عن الاقتصاد. وحتّى الآن، ومع أننا أصبحنا معتادين أكثر على الحجة القائلة بأنَّ السوق هو أفضل ضمان للنوعية وللخيار في هذا القطاع الاقتصادي كما في أي قطاع آخر، تبقى هناك بقية من اعتقاد بأنَّ إنتاج الثقافة ليس تماماً مثل إنتاج سلع أخرى (أو إنّه لا يتعيّن أن يكون مثلها)، إذ أنَّ له دلالة أخلاقية وأيديولوجية لا يمكن إيكال أمرها باطمئنان إلى قوى السوق. ومن اللافت للنظر، على سبيل المثال، أن السياسيين الأكثر التزاماً خلال السبعينيّات والثمانينيّات بإزالة الضوابط عن وسائل الإعلام على صعيد الملكية (مثل تاتشر (Thatcher)، وريغن (Reagan) كانوا أيضاً ملتزمين بزيادة الضوابط على الصعد الخلقية (فيما يتعلق بـ: «فواحش الفيديو» و«ترويج» الجنسية المثلية... إلخ).

وباختصار، فإن صناعات الثقافة هي مثل الصناعات الأخرى ومختلفة عنها في آن معاً؛ وستكون بالتالي على الدوام موضوع

سجال سياسي ونظري محتدم. فالثقافة مهمة جداً لحياة الوطن ومعناه، كي يترك إنتاجها للشركات الخاصة؛ كما أنَّ الثقافة ثمينة جداً بمثابة مورد للسلطة والربح كي يتركها المقاولون المختصون وشأنها.

قراءات:

Adorno, T. W. 1991: *The Culture Industry: Selected Essays in Mass Culture.*

------ and Horkheimer, Max 1947 (1972): *Dialectics of Enlightenment.*

Peterson, R. A. 1976: *The Production of Culture.*

UNESCO 1982: *Cultural Industries: A Challenge for the Future of Culture.*

Wiliams, Raymond 1961: *The Long Revolution.*

سيمون فريث (Simon Frith)

Culture, Husicology and (انظر: علم الموسيقى والثقافة).

Culture, Urban (انظر: ثقافة حضرية).

D

ديلي، ماري (Daly, Mary) (-1928)

فيلسوفة أميركية سحاقية نسوية متطرفة. وشملت كتب ديلي (Daly) الرئيسيّة الأولى: **الكنيسة والجنس الثاني** (*The Church and the Second Sex*) (1968)، **ووراء الله الأب** (*Beyond God the Father*) (1973) انتقدا أكره النساء في الكنائس المسيحية، وذكرت أن سلطة الرجال الروحية على النساء مكوِّن رئيسي من مكوِّنات النظام الأبوي، ويجب رفضها. أما كتابها الثالث والذي كان أكثر كتبها إثارة للنزاع الجدلي، نعني: **المرأة/ البيئة الطبيعية** (*Gyn/ Ecology*) (1978)، فقد أنشأ اتجاهات جديدة شكلية وفكرية في عمل ديلي. فبعد نقاشها والقول، إن الأبويّة تنشئ الواقع، وبشكل رئيسي من خلال اللغة، عملت ديلي على تفكيك النصوص الأبوية وهي تسعى للغة جديدة بها تحقق وعياً وروحانية نسويتين جذريتين. وفي الوقت نفسه الذي امتدح فيه كتاب **البيئة الطبيعية**، وبشكل مثير، فإنها انتقدت أيضاً بـ «رسالة مفتوحة» من أودري لورد (Audre Lorde) تصفه بالعنصرية في استراتيجيّاته اللغوية الخطابية، وبالزيف في تعميمها، وأنها محصورة بفئة. ومع أن ديلي لم تردّ على لورد: كتابةً، فإنَّ النقاشات الجدلية اللاحقة بين النسويين أوضحت حججاً لمصلحة وضد المذهب النسوي الجذري، المذهب الجوهري ومذهب الفصل. ونادراً ما تستشهد النسويات الأكاديميات، في الولايات المتحدة، بكتابات ديلي الأخيرة، بما فيها:

(*Pure Lust*) (1974) (*Webster's First New Intergalactic Wickedary of the English Language*) (1987) (*Outercourse*) (1992)، لكن ديلي ذات شعبية وتأثير بين النساء الجذريات، وخصوصاً، اللواتي تأثَّرن بالحركة النسوية الفرنسية، واللواتي قدَّرن تجربتها الجسورة في اللغة.

انظر أيضاً: Essentialism; Lesbian-feminism; Patriarchy.

قراءات:

Daly, Mary 1978: *Gyn/ Ecology: The Metaethics of Radical Feminism.*

------ 1984: *Pure Lust.*

----- 1992: *Outercourse: The Be - Dazzling Voyage: Containing Recollections from my Logbook of a Radical Feminist Philosopher (Be - ing an account).*

Lorde, Audre 1980 (1981): "An Open Letter to Mary Daly".

غلينيس كار (Glynis Carr)

الكينونة[1] (Dasein)

استعمل الفيلسوف الألماني مارتن هايدغر هذا المصطلح، انطلاقاً من الاستعمال الألماني الدارج للكلمة، كي يدلل على نمط كينونة الإنسان، كما يتميّز عن نمط كينونة الأدوات والأشياء. وتتصف الكينونة في نمط الوجود، ويتصف هذا الأخير «بمزاج» أساسي من الاهتمام والقلق. كما أنَّ الكينونة هي أيضاً زمانية في جوهرها، فهي متوجهة نحو المستقبل، وهي كينونة نحو الموت. ويرفض هايدغر من خلال مفهوم الكينونة هذا، فهم طبيعة الإنسان الشائع في الميتافيزيقيات التقليدية والدين.

ج. ن. موهانتي (J. N. Mohanty)

قراءات:

Heidegger, M. 1927 (1980): *Being and Time.*

دايفدسون، دونالد (Davidson, Donald) (-1917)

دايفدسون هو أحد الفلاسفة الأميركان المعاصرين تأثيراً، ويعرف أكثر ما يعرف بنظريته في المعنى. تتمثل المشكلة المفتاح في هذا المقام في إبداعية (Creativity) اللغة، أي قدرة المتحدثين على فهم عدد لا محدود من الجمل الممكنة انطلاقاً من رصيد محدود من المفردات والتراكيب. يأخذ دايفدسون هذه الإشارة من المنطقي تارسكي (Tarski) الذي بيّن كيف يمكن وضع علم دلالات للغة اصطناعية، تتيح تحديد شروط الحقيقة لكلّ من جمل اللغة. يشير دايفدسون في كتابه بعنوان **الحقيقة والمعنى** (*Truth and Meaning*) (Davidson, 1984, Essay 2) كيف يمكن إجراء ذلك بالنسبة للغات الطبيعية، ويدّعي بحزم أن هكذا نظرية في الحقيقة هي أيضاً نظرية في المعنى. وبشكل عام، يتمثل فهم اللغة في استيعاب كيف تسهم عناصرها في شروط حقيقة الجمل التي تتم فيها (اللغة).

تحمل هذه المقاربة نتائج ذات أهمية بالنسبة للنظرية الثقافية والنقدية. فهي تستبعد أولاً، أية نسبية ثقافية يختلف الناس جذرياً تبعاً لها في مفهومهم عن العالم. ذلك لأن الترجمة من لغة أجنبية لا تفترض مسبقاً قدرتنا على التعرف على الشروط التي بموجبها يعتبر متكلموها أن جملهم حقيقية فقط، وإنما هي تفترض مسبقاً كذلك الافتراض «الخير

(1) فـي الهيغلية تعني الوجود أو الجسم الجاري وفي الوجودية تعني وجود الإنسان (المراجع).

(Charitable) (حسن النية) بأنهم ينجحون، على وجه العموم، في الإقرار بحقيقة ما هو حقيقي «من وجهة نظرنا نحن» (David-son, 1984b, Essay 9). ومن ناحية ثانية، يعود ذلك إلى إن معنى جملة ما (أي شروط صدقيتها) مستقل عن استعمالاتها الفردية، إذ ليس هناك شيء من قبيل المعنى غير الحرفي، طالما أن المجازات... إلخ ما هي سوى ظواهر استعمال. يختلف تلفظ مجازي «س» عن تلفظ حرفي، ليس على صعيد المعنى، وإنما، فلنقل، على صعيد غايته في إثارة صور معينة (Davidson, 1984, *Essay* 17).

رفض دايفدسون في الفترة الأخيرة (مما يشكّل «تشويشاً لطيفاً للتذكاريات» في *Le Pore*, 1986) الافتراض الشائع بأنّ الاتصال يتطلب تفاهمات مشتركة بين المتحدثين. وإنما يجري الأمر من خلال إجراء المتحدثين، في التو واللحظة، لتكييف نظرياتهم الفردية في المعنى بحيث يجعلونها تتماشى مؤقتاً مع بعضها بعضاً، وذلك بالقدر الذي يتطلبه تبادل لفظي معين.

انظر أيضاً نظريات اللغة؛ مجاز وكناية.

دايفد إ. كوبر (David E. Cooper)

قراءات:

Davidson, Donald 1980: *Essays on Actions and Events.*

-------- 1984b: *Inquiries into Truth and Interpretation.*

LePore, Ernest, ed. 1986: *Truth and Interpretation: Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson.*

Ramberg, Bjorn T. 1989: *Donald Davidson's Philosophy of Language: An Introduction.*

دو مان، بول (De Man, Paul) (1983-1919)

هو كاتب أميركي ينتمي إلى المدرسة التفكيكية. وُلد دو مان في أنتوِرب (Ant-werp) وتلقى تعليمه في الجامعات البلجيكية في سنوات ما قبل الاحتلال النازي. وقد بدأ مسيرته في الكتابة في مجلة مناهضة للنازية، دفاتر الفحص الحرّ (*Le cahiers du libre examen*)، التي رئس التحرير فيها لبرهة قصيرة. ولما لم يتمكن من الهرب إلى فرنسا خلال الاحتلال البلجيكي، تمكّن دو مان من الحصول على عمل من خلال مساعدة عمه هندريك دو مان (Hendrick de Man)، في مجلة فرنسية، **(لوسوار) المساء** (*Le soir*). وكان في تلك الأثناء يكتب أيضاً في المجلة الفلمنكية (*Het Vlaamsche Land*). وقد اكتُشفت المقطوعات التي كتبها دو مان في هذه المجلات بعد وفاته على يد العالِم البلجيكي أورتوين دو غرايف (Or twin de Graef). وقد اعتبرت بعض هذه المقطوعات مناوئة للسامية، حتّى من قبل أتباع دو مان (De Man). وقد سُلِّط الضوء على إحدى المقالات بعنوان «اليهود في الأدب المعاصر» (Jews in Contemporary Literature) (1941)، حيث ركّز دو مان على إسهام اليهود في التراث الفكري الأوروبي. ويلاحظ دو مان أن انعزال العِرْق اليهودي عن المجرى الفكري الأوروبي الرئيسي ليس من شأنه

أن يؤثر سلباً على الثقافة الأوروبية. وعلى الرغم من أننا نستطيع أن نحسّن الظن في تأويل ذلك على أنه يؤدي إلى تلافي التيار السوقي المناوئ للسامية، فإن الأمور تتعقّد عندما يتقدم دو مان باقتراح أن تجري إعادة توطين اليهود في «جزيرة مستعمرة» (Island Colony). إلا أنه يمكن القول، دفاعاً عن دو مان إنَّه استقال من عمله في مجلة المساء في أواخر العام 1942، حين برزت إلى العلن الحدود التي بلغها الاضطهاد النازي لليهود البلجيكيين.

ويمكن النظر استرجاعياً إلى كتابات دو مان المبكرة على أنها تقدّم لنا تلميحاً قيّماً لارتيابه الذي استمر مدى الحياة في العقيدة الجمالية وإصراره على الضرورة الأخلاقية لتفكيكها. ولم يكن دو مان المفكرَ الأوروبي الوحيد الذي انبهر ببريق الجماليات القومية، كما يتضح من تاريخ الحركة الحداثوية. فقد كانت خيبة الأمل بالديمقراطية الليبرالية مشكلة شائعة في أوروبا خلال سنوات ما بين الحربين. وقد أصابت الدعوة إلى اتخاذ إجراء حاسم حيال نوبات العقلانية التي لم يكن لها نهاية في النظرية السياسية، أصابت المناخ السياسي بتوتر يصعب على مفكري فترة ما بعد الحرب تقدير مداه. ففي الخيار ما بين العالمية والقومية، بدا أن الأخيرة تقدّم شيئاً أكثر صلابة ومحسوسيةً من المثل العالمية الجوفاء التي أتى بها عصر التنوير. وبدأ قادة الاشتراكيين من مثل هندريك دو مان (Hendrik de Man) يميلون للاعتقاد بأنَّ الاشتراكية القومية، بإحداثها للتغيير، قد تؤدي إلى بديل أفضل من خطوة الإصلاح البطيئة في الديمقراطية الليبرالية؛ ومن هنا نشأ الإغراء للتعاون (مع النازية). كما بدا أن مسعى النازية في تجميل فكرة الأمة- الدولة يقدم حلاً لمشكلة التغريب (Alienation) المزمنة. وانحسرت مشاعر اليأس الثقافي أمام مدّ سياسات الأرض والعِرْق والدم. وشجع النازيون الاعتقاد بأنَّ الدول الأوروبية قد تُحمل على العودة إلى حالتها القومية على ظهر التجربة الألمانية. وقد اعتنق دو مان هذه الفكرة وسار بها. وبدأ في كيل المديح للأمة الألمانية ومُثُلها الجمالية في كتاباته. وقد صاحبت ذلك عملية تخفيض من قيمة الأدب الفرنسي: فبينما كانت الروح الجرمانية تظهر في النزوع إلى النظام، كان الفرنسيون أسرى عملية لا تنتهي من تحليل الذات. ويبدو دو مان أيضاً عالماً تأريخياً في هذه الفترة. فقد عمل الرايخ الثالث على نشر رؤية غائية للتاريخ؛ وقد تُرجم ذلك عند دو مان إلى مسألة حتمية جمالية لا شعورية كما تتمظهر في التاريخ الأدبي. وبالطبع، لم تكن هناك محاذاة كاملة بين عقيدته الجمالية وعقيدته السياسية، إلا أن التضمين المشترك المتبادل بين هاتين النظريتين كان مقدَّراً له أن يسيطر على أعماله المتأخرة في نشاطه في مجال المدرسة التفكيكية.

إن شكوك دو مان حيال فاعلية العمل السياسي، في المراحل المتأخرة من حياته المهنية، يمكن النظر إليها على أنها ردّة فعل للانبهار الساذج واليأس التاليَيْن اللذين ميَّزا سيرته الصحافية المبكرة. وهو كان يعلن تكراراً وبشكل منهجي أن مشكلات اللغة (القراءة) قد جعلت من المستحيل الالتفات

بالعناية إلى مسائل التاريخ. وتبدأ مقدمته لكتابة الأكبر، **رموز القراءة** (*Allegories of Reading*) (1979)، بالكلمات المشهورة التالية: «بدأت بقراءة روسو بشكل جاد تحضيراً لإجراء تأملة تاريخية في المذهب الرومانسي ووجدت نفسي عاجزاً عن اجتياز الصعوبات الموضعية للتأويل (Local Difficulties of Interpretation). وقد تشكّل اهتمام دو مان بـ «الصعوبات الموضعية للتأويل» بدايةً فيَ لقائه مع النقد الجديد لروبن براور (Reuben Brower)، أستاذه في جامعة هارفارد (Harvard)، حيث حصل على شهادة الدكتوراه في خمسينيات القرن العشرين. وبعد فترة من العمل المبكر في هارفارد، مضى دو مان للعمل في التدريس في كورنيل (Cornell) وزويرخ (Zurich) وجونز هوبكنز (Johns Hopkins)، وأخيراً في يال (Yale)، حيث أصبح، بحسب تعبير فرانك لينتريكيا (Frank Lentricchia)، عرَّاب «مافيا جامعة يال». وبتزعُّمه لما يُسمَّى بـ «مدرسة يال التفكيكية»، أصبح دو مان المَنظِّر الأدبي الأكثر نفوذاً في أميركا. وكان كتاباه الأشهر، العمى والاستبصار (*Blindness and Insight*) (1971) ورموز القراءة (1979) من ثمرات تلك المرحلة. وكان تأثير دو مان في جيل كامل من المنظِّرين نتيجةً لمزيج نادر المثال من المهارات التربوية واللغوية والفلسفية. وتكمن أصالته في اكتشاف «طريقة» القراءة التي كان من شأنها أن تهز العالم الأكاديمي تحت عنوان «التفكيكية» على نحو منفصل عن طريقة الفيلسوف الفرنسي جاك دريدا (Jacques Derrida). وكذلك، فإن المؤرخ الأدبي فرانك لينتريكيا يضيف إلى سجل مآثر دو مان (De Man) أنه كان سباقاً في الحديث عن الأفكار التي أتى بها هارولد بلوم (Harold Bloom) وجيفري هارتمان (Geoffrey Hartman) وج. هيليس ميلر (J. Hillis Miller). وقد شهدت المرحلة التي كان دو مان فيها يحتل المنصب غير الرسمي مرشداً ورأساً للمدرسة التفكيكية في يال (Yale)، شهدت انعقاد الدورات الصيفية السنوية التي كان دريدا يعقدها هناك في سبعينيات القرن العشرين.

وبما أن نجاح «مدرسة» يال غالباً ما يُعزى إلى مَزْج بارع بين النقد الجديد الأميركي والمعرفة النخبوية الغامضة القادمة من القارة الأوروبية، فسيكون من المهم طرح السؤال حول ما الذي استعاره دو مان بالضبط من مدرسة النقد الجديد. وكانت الفضيلة الأساسية التي ميَّزت النقاد الجدد هي استعدادهم لإجراء القراءة المتأنية الدقيقة للنصِّ مع عدم السماح للأنظمة الفكرية المفخَّمة بتشتيت الانتباه. وكان الترويج لأدواتهم البلاغية المفضلة، «السخرية»، و«المفارقة/ التناقض الظاهري»، مبني على الأقل على استعدادهم لقراءة النصّ قراءة «حرفية». إلا أن هذا لا يعني أن دو مان كان مستعداً لتقبُّل كلّ الدعاوي النظرية للنقد الجديد. ومن الاستثناءات المهمة كانت مسألة الرمزية. فقد كانت المدرسة الرومانسية ومدرسة النقد الجديد كلتاهما تستثمران في قضية القدرة العلاجية الأسطورية للرمز. وكان ت. س. إليوت (T. S. Eliot) قد أشار في كتاباته المشهورة إلى

المخاطر الناجمة عن تفصُّم الإحساس (Dis-sociation of Sensibility) الناجم عن عجز الشاعر عن إيجاد المعادل الموضوعي (Ob-jective Correlative) إن هذا الانفصام بين الخيال والعقل كان يُنظر إليه على أنه ناجم عن عملية تمزق تاريخية، أي الحرب الأهلية الإنجليزية. وكان لهذه الأسطورة التاريخية مقابلها السياسي في عقيدة علم الجمال. وكانت إشكالية دو مان للرمز وتفكيكه إلى القصة الرمزية تشير إلى نقلة حاسمة في كينونة النقد السياسي الذي تتغلغل فيه التفكيكية. وكان المعادل الأدبي لذلك هو تفكيك الاستعارة (Metaphor) إلى الكناية (Metonymy)، والطبيعة إلى الثقافة... إلخ. وعند هذه النقطة نجد في أعمال دو مان رَجْع تساؤلات دريدا الأكثر منهجية حيال ثنائية طرق الوعي في التراث الميتافيزيقي الغربي.

قراءات:

De Man, Paul 1971 (1989): *Blindness and Insight: Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism.*

------ 1979: *Allegories of Reading: Figural Language in Rousseau, Nietsche, Rilke, and Proust.*

------ 1984: *The Rhetoric of Romanticism.*

Lentricchia, Frank 1980: *After the New Criticism.*

Norris, Christopher 1988: *Paul de Man: Deconstruction and the Critique of Aesthetic Ideology.*

Waters, Lindsay and Godzich, Wlad, eds. 1989: *Reading de Man Reading.*

Death of Author (انظر: موت مؤلّف).

De coding (انظر التشفير/ وحلّ الشيفرة).

البنية عديمة المركز (Decentered Structure)

أدخل هذه المقولة ألتوسير (Louis Althusser) لكي يقيم تمييزاً بين ماركس وتصوّر هيغل للكلّ. انظر الماركسية والهيغلية (Maxism and Hegelianism).

فقد رأى الكُلّ الهيغلي «كلاً تعبيرياً» (Expressive Totality) أجزاؤه عبارة عن مظاهر عديدة لجوهر أصلي هو الصانع للتاريخ[2] (demiurge). وبنقله إلى المادية التاريخية ولّد مفهوم الكلّ المذهب الجوهري الاقتصادي الذي ألغى الاستقلالية النسبية و«الفعالية الخاصة» (Specific Ef-fectivity) لمستويات البنية الفوقية للتشكيل الاجتماعي.

غير أن التصوّر الماركسي للكلّ هو خلاف ذلك، فهو من النوع الذي لا ينفع في تحديده النموذج «التعبيري» ولا نموذج «الميكانيكي» (Mechanical). فالكلّ الماركسي لا ينفصل عن الأجزاء أو العناصر التي تؤلفه. فخاصته المميزة هي إنّه حالات لا يمكن اختزالها من كثرة المحدّدات (overdetermination) ، لأن

(2) صانع الكون أو خالقه أطلق عليه الفيلسوف اليوناني أفلاطون اسم demiurge وذلك في محاورة طيماوس (Timaeus) (المترجم).

كلّ ممارسة أو تناقض، تشكل «شروط وجود سواها». لذا، لا تشتمل على جوهر للتعبير عنه أو مركزٍ لعكسه: إنها «بنية عديمة المركز». ومع ذلك فإنّها تظل «بنية في حالة السيادة» (Struc-ture in Dominance) توحّدها بنية سائدة و«الحسم (الاقتصادي) في اللحظة الأخيرة».

وكذلك فعل ألتوسير في كتابته عن الأيديولوجيا المتأثرة بلاكان[3] (Lacan).

تفكيك (Deconstruction)

مدرسة في الفلسفة والنقد الأدبي تمت صياغتها في كتابات الفيلسوف الفرنسي جاك دريدا، والناقد الأدبي البلجيكي/ الأميركي الشمالي بول دو مان.

قد يمكن وصف التفكيك، بالصيغة الأفضل، بمثابة نظرية في القراءة ترمي إلى الحدّ من شأن منطق التعارض ضمن النصوص (انظر تعارض ثنائي (Binary Opposition). ويتطلب ذلك، تبعاً لدريدا، تحري التمييزات الأساسية والترتيبات المفهومية التي تمّ بناؤها من قبل التقليد المسيطر في الفلسفة الغربية. في سلسلة من الاشتباكات مع مفكرين على درجة من التنوع من مثل أفلاطون، هيغل، روسو، هوسرل، كنت، أوستن، وليفي - ستراوس، يتبنى دريدا استراتيجية في القراءة تُسائل افتراضات المعنى النصّي وحدوده من خلال كشف كيف أن القطبيات والتعيينات التي يطرحها النصّ قد بُنِيَتْ عملياً من خلال سلسلة من التفضيلات وعمليات الكبت التي تفضل بعض الأفكار، والقيم، والبراهين على سواها. يتمثل موقف دريدا في أن ما تمّ تقديمه بمثابة انقسام ثنائي في الفكر الغربي مثل رجل/ امرأة، هو في الواقع مجرد فارق تمّ التلاعب به لتحويله إلى مرتبية (الرجال أعلى من النساء). إلا أنه على النقيض من بعض المصادرة الأدبية وما بعد الحداثية لكتاباته، لم يهدف تفكير دريدا إلى حلّ التمييزات التحليلية كلياً، ولا هو كان معنياً بمجرد قلب التعارضات المرتبية إلى ضدها. إذ كما أنَّ دريدا ومعاونيه الفطنين متيقظون جيداً للأمر، فإن وضع الاختلاف في مواجهة الهوية لا ينجح سوى في السقوط من جديد ضمن منطق التعارض الثنائي نفسه الذي يحاول مشروعهم التفكيكي أن يقاومه. وبدلاً عن ذلك، يشتغل دريدا على إزاحة المفاهيم وإعادة إدراجها ضمن سياقات أوسع مدى وأكثر استيعاباً. تتضمن ممارسته النموذجية تطبيق معنى مفهوم ما وإمكاناته في مواجهة الحدود التي تمّ تشييده ضمنها. ومن هنا، تحاول مساءلته لـ «بنيوية البنية (Structual-ity of Structure) وسبب السبب، أو سياق السياق أن تفتح الانغلاقات الميتافيزيقية للفلسفة الغربية».

يكشف التفكيك الدريداي، في أحسن حالاته، عن سرّ المنطق، والافتراضات المسبقة، والبنى التي تكوّن التقليد السائد في الفكر الغربي. وكما لاحظته بربارة جونسون، فإن التفكيك هو شكل من النقد المحايد الذي يضع ذاته داخل النصّ بغية تمشيطه واستخراج «قوى التدليل الأمضى ضمن

(3) لاكان (Lacan) محلل نفسي (Psycho-analyst) فرنسي مشهور (المترجم).

النصّ» (Johnson, 1984, p. 5). لا يدّعي النقد التفكيكي أنه يحلّ هكذا صراعات وتناقضات نصية على طريقة التوليفات الهيغلية المثالية. وإنما هو يعتقد أن هناك شيئاً جوانياً يمت إلى بنية اللغة (الكتابة بالنسبة إلى دريدا) يُعَقِّدُ أي محاولة للوصول إلى الوحدة النصية. تصوغ مصطلحات دريدا في «تأجيل الإدراك» (Difference) و«البعثرة» كلّ من إمكانية واستحالة تثبيت معنى متماسك ولا إشكالي للنصّ (انظر كتابة).

يعمل مفهوم دريدا المعدل للكتابة بمثابة مجاز دالّ على غياب كلّ من موضوع موحّد ومرجعيّة ثابتة في أي نصّ، سواء كان منطوقاً أم مكتوباً. (وهو يدّعي) أن حالات الغياب هذه هي العاقبة التي لا مفرّ منها لاستخدام إشارات لإنتاج المعنى وتوصيله. يفصل تدخل الإشارة اللسانية كلّ من الموضوع والمرجع عن ذاتهما، وحالات الفصل والغياب هذه هي التي تفسح المجال لإمكانية سوء التأويل وسوء الفهم النصّي. وربما يكون أفضل ما يميّز النقد التفكيكي هو هذا البحث عن تلك التناقضات المنتظمة، وأوجه الغموض التي تفلت من كلّ ضبط.

تستلزم طريقة دريدا التفكيكية إبراز زوجين من التعارضات ضمن نصّ معين، والبرهنة من ثَمَّ كيف أن التعارض يفشل في الصمود أمام تحليل نقدي، وذلك من خلال اهتمام وثيق بالتناقضات المنطقية، وحالات الكبت، وحدود البرهان. وعلى سبيل المثال، يفكك دريدا، في عمله بعنوان **الكلام والظواهر** (*Speech and Phenomena*) (1976c)، **التمييز الأساسي** (*Essential Distinction*) الذي يقوم به هوسرل ما بين الإشارات التعبيرية والدلالية (التي تعبر عن وقائع). يخضع دريدا للتدقيق إمكانية الحفاظ على عالم خالص من الإشارات التعبيرية التي تنقل صوت الوعي بمعزل عن صياغتها بلغة دلالية. يذهب دريدا إلى أن نشدان وعي تعبيري مباشر من دون توسّط، يتعطل عند تلك النقاط التي يتعيّن فيها على هوسرل الاعتراف بضرورة اللغة والصيغة الدلالية المعبّرة عن الوقائع باعتبارهما لا ينفصلان عن أية إمكانية لأي تعبير.

سيظل أي وعي تعبيري محايد سجيناً في رأس الذات، من دون التدخل الشرطي للإشارات الدلالية. تجعل الضرورة الفعلية لهكذا تدخل الوعي غير متطابق مع ذاته، إذ هي تفتحه على عالم الاجتماعي والتاريخي، والمتعارف عليه.

يبيّن دريدا، في قلب غريب للمنطق، كيف أن ما دُفِعَ إلى مكانة ثانوية في برهان هوسرل (أي الإشارات الدلالية) يحدد شرطياً بالفعل أي تعبير واعٍ.

لا يهدف نقد دريدا إلى قلب التعارض، وإنما هو بالأحرى يهدف إلى صياغة المفارقات، أوجه الغموض، والتناقضات التي تزعزع التعارض البدئي.

وهكذا يعرض دريدا، في حالة هوسرل، كيف يبقى ما وضع بمثابة مصدر المعنى (أي الوعي التعبيري) معتمداً على ما تمّ بناؤه بمثابة أهمية ثانوية، وبالتالي متأثراً به، وهو ما يفكك تبعاً لذلك التعارض البدئي.

لا يدقّق التفكيك فقط في النصوص الأساسية للثقافة الغربية، وإنما هو يفكر كذلك في القراءات والتأويلات التي أنتجت مكانة هذه الأعمال المسيطرة. وهكذا فالتفكيك هو بالتالي تفكير حول فعل القراءة، حيث يفحص كيف تمّ إنتاج التأويلات، وما الذي همّشته هذه التأويلات، وافترضته بشكل مسبق، أو تجاهلته. تتطلب قراءات دريدا اهتماماً مدققاً بالبنية النصية والتناقض المنطقي حيث يمكن أن يخرب حركة الكتابة سعي القائم بالتأويل للوصول إلى معنى موحّد. ينأى هذا البحث عن التخلخلات ونقاط المقاومة، انفصال دريدا ما بعد البنيوي عن المنهجيات ذات النزعة التوحيدية، والعاملة على الترتيب المنتظم المميزة للبنيوية النظرية.

غالباً ما يُسَهِّلْ نقد دريدا للتعارض المفهومي من خلال تركيزه على ما أُقْصيَ إلى هوامش الموضوع الرئيسي للنصّ. تبيّن ممارسته النمطية كيف أن الهوامش، المجازات، وحذف بعض مقاطع الكلمة، وبقية التفاصيل التي يعتبرها الكاتب قليلة الأهمية في المهمة التي يشتغل عليها، تحكم عملياً الموضوع الصريح للنصّ. ما يحاول دريدا الكشف عنه هو هذا النصّ الفرعي الذي يكون ضمنياً على الدوام باعتباره قوة حاكمة، أي لا وعي نصّي يمكن قراءته دوماً ضدّ اللب الذي يرمي النصّ إلى قوله. وتجدر الملاحظة أن نقد دريدا للقصدية لا يسقطها ببساطة من الحسبان لمصلحة لعبة تأويل نصية حرة ولا محدودة. وإنما هو بالأحرى يستكشف القيود البنيوية التي تجعل على الدوام المقاصد المعلنة صراحة قابلة للتفكيك. وغالباً ما يشتغل تفكيك من هذا القبيل من خلال تبيان كيف أن حجج الكاتب تحط من قدر ذاتها من خلال الوقوع ضحيةً للأيديولوجيات الفعلية أو الإجراءات المنهجية التي شخصتها باعتبارها عاجزة أو بائدة في أعمال المنظرين الآخرين، أو من خلال تبيان كيف أن الأوجه الميتافيزيقية لفلسفة المفكر يمكن عملياً أن تفكك من خلال بعض أفكاره النظرية الأكثر جذرية. تتضح هذه النقطة بجلاء في قراءة دريدا **لسوسور** في كتابه بعنوان **في علم النحو(علم الكتابة)** (*Of Grammatology*) (1976a)حيث يكشف دريدا كيف أن مبادئ سوسور الأكثر جذرية (أي اعتباطية الإشارة والمعنى من خلال الاختلاف) تبطل اعتقاده الميتافيزيقي بوجود «رابط طبيعي» (Natural Bond) ما بين الكلمات المنطوقة والمعنى الحقيقي.

ما يسعى دريدا لإيضاحه في قراءاته للفلسفة الغربية هو «منطق الاستكمالية» (Logic of Supplementarity) (تكملة الأشياء لبعضها البعض) الضروري المندرج في كلّ ادعاء هادف إلى التمييزات المفهومية القاطعة. هناك دوماً، بالنسبة لدريدا، شيء ما يفلت من الإمساك بذاتية الهوية المفهومية. هناك نقص ضروري حاضر في كلّ لحظة تعيين للهوية، وهو نقص متأصل في صلب بنية اللغة نفسها التي يقتضي استعمالها في تعريف المفاهيم وصياغتها.

والجدير بالذكر، أن المكمّل (الإضافي) ليس مجرد نتيجة خطأ أو سقطة من جانب الكاتب. وإنما بالأحرى هو شيء منتظم

ومستمر يمكن تحديده بسهولة كبيرة في نصوص أولئك المفكرين الأكثر صرامة في أعمالهم المفهومية.

يحاول دريدا أن يدرج ضمن الفكر كلّ ما اعتُبِرَ متبايناً معه، بطريقة شبيهة بشكل لافت لاستراتيجية الجدليات السلبية (Nega-tive Dialectics) التي طوّرها الفيلسوف الألماني، ثيودور أدورنو. فالمكمّل الإضافي هو حاضر دائماً بمثابة اللاهوية ضمن الهوية، ما يقلّل من شأن التميز بين الإثنين. وعلى غرار أدورنو، فإن تفكير دريدا هو مضاد للتأسيس من خلال اعتقاده بأنَّ أي مبدأ أول، أو نقطة انطلاق مفضلة من أجل وضع منظومة فلسفية متماسكة، هي منذ البدء منشطرة من قبل بنية اللغة الفارقية والاستكمالية (انظر سوسور). فأن نفهم المفاهيم، والأصول، والمراكز باعتبارها مختلفة دوماً عن ذاتها مسبقاً ومنذ بداياتها ذاتها في اللغة، يؤول إلى مساؤلة كامل ممارسة بناء هويات مستقرة بين حدود التعبير. ومنذ اللحظة التي نقر فيها بأنَّ المفاهيم لا توجد في مجالها المعزول مع معنى متعلّق بها واضح ولا لبس فيه، يصبح من الصعب الدفاع عن أي تعارض قائم على الهوية. يوضح التفكيك كلّ من الفوارق ضمن الهويات المفترض أنها مستقرة، والفوارق فيما بين هذه الهويات.

كان للتفكيك تأثير بيّن في العديد من المذاهب العلمية ضمن النقد الثقافي، الإنسانيات، والعلوم الاجتماعية. ففي علم الاجتماع، أدمج أنطوني غيدنز استبصارات دريدا في نظرية في البنائية التي تحاول أن تمفصل جدلية البنية المقيدة والميسرة في آن معاً مع **الذات**، بينما استعمل التاريخانيون الجدد والماديون الثقافيون في الأوساط التاريخية الجامعية، البراهين التفكيكية لفصل ثنائي التعارضات الكلاسيكي ما بين السبب والآثار، والنصّ والسياق والمصادر الأولية والثانوية.

وعلى الرغم من أن إعداد دريدا الأكاديمي كان في الفلسفة، إلا أن كتاباته كان لها الأثر الأكبر في أقسام الأدب في الولايات المتحدة، حيث تمثل ناقدون من مثل ج. هيليسميلر، جوفري هارتمان (Geoffrey Hartman) وآلن بلوم استبصارات دريدا بغية إجراء القطيعة مع العديد من الافتراضات التقليدية في النقد الأدبي.

وقد يكون أكثر التفكيكيين الأميركيين الشماليين وضوحاً هو بول دو مان. يتطلب التفكيك، بالنسبة إلى دو مان قراءة مستفيضة للتكوين البلاغي للنصّ. تركز التحرّكات التفكيكية المعتادة لدي دو مان على تلك اللحظات التي يصبح فيها منطق البيان في النصّ معقداً وفاقداً لبعض قيمته من خلال لغة النصّ الصورية. هذا الصراع في المعنى ما بين الحرفي والصوري، هو بالنسبة لِـ دو مان، دائم التكرار في نصوص الفلسفة الغربية. تبرهن قراءاته للنصوص المركزية في الثقافة الغربية كيف أنه لا يمكن للفلسفة أن تفلت من البعد الصوري للغة، مهما بالغت في التأكيد على ادعاءاتها بتوصيل معانٍ مفهومية واضحة ومستقلة.

يذهب دو مان إلى القول إنَّ مهمة النظرية (أي التفكيك) لا تتمثل في فرض ذاتها على

نصّ ما، وإنما هي تتمثل بالأحرى في تتبع المنطق النصّي الحرفي والصوري بغية كشف الأماكن التي يفكك فيها النصّ ذاته، ويقاوم الاختزال النقدي، وذلك من خلال الإفلات من مقاصده الذاتية المصرح بها، وكذلك الإفلات من أفضل محاولات النقاد لشرحه. هناك شيء لا مناص منه، بالنسبة للديمانيين [نسبة إلى دو مان]، بصدد تفكيك النصّ، وإنه لمن مسؤولية الناقد الحاذق إيضاح هذه اللحظات.

أدى التحدي المباشر للتقليد الفلسفي من قبل التفكيكيين من أمثال دو مان ودريدا والعديد من الفلاسفة الأنجلو- أميركيين إلى تبني موقف شكّ حذر تجاه قيمة ادّعاءات التفكيك. ومن الواضح، أن أي نظرية يبدو عليها أنها تتحدى جذرياً العديد من القناعات العزيزة على الفلاسفة سوف تعامل بالتحفظ اللازم. إلا أن ردّ فعل العديد من الفلاسفة على مشروع التفكيك غالباً ما قام على أساس قراءات مختصرة لدريدا (من مثل هابرماس)، أو حتّى أسوأ من ذلك، استند إلى اللغة الطنانة لبعض أتباع دريدا الأدبيين من ذوي المسؤولية الفلسفية الأقل شأناً.

تتمثل النقطة الجديرة بالاستيعاب في أن التفكيك، وعلى الأقل ذلك الشكل من النقد الذي مارسه كلّ من دريدا ودومان، لا يهدف إلى قلب الطاولة على الفلسفة من خلال تفضيل البلاغة على العقل أو الأدب التخييلي على الحقيقة، وإنما هو يهدف أساساً إلى تطوير نظرية مبررة فلسفياً عن عمل **البلاغة**، **المجاز**، واللغة.

وكما يشرحه دريدا في مقالته في **الميتولوجيا البيضاء** (*White Mythology*) التي ظهرت في كتابه بعنوان **هوامش الفلسفة** (*Margin of Philosophy*) (1972b) فإن المفاهيم يمكن أنْ ينظر إليها حقيقة بمثابة مجازات متسامية، تفتقر إلى أرضية مرجعيّة موثوقة في عملها بمثابة بدائل لكلمات أخرى؛ إلا أنه في الآن عينه، لا يمكن أن تفهم فكرة المجاز ذاتها وتطور إلا استناداً إلى المصادر الفلسفية التي تشكل مفاهيم المجاز، البلاغة، والتشبيه. ومن هنا، لا يتمثل رأي دريدا في أن التفكيك يتيح قلب التعارض ما بين الفلسفة والأدب، وبين المفاهيم والمجازات، وإنما بالأحرى يتيح إعادة التفكير في شروط إمكانية كلّ من الفلسفة والأدب، وكيف أن الإثنين يمكن في الواقع تنسيقهما معاً. يتمثل أقوى ادعاء للتفكيك في أنه يتعيّن التفكير بالاثنين مع بعضهما، إذا كان للمنظّرين أن يقدّموا التعليل الأشدّ صرامة لكلّ من الفلسفة والأدب.

تمّ تحدي الراديكالية السياسية المزعومة للتفكيك من قبل النقاد الماركسيين (انظر ماركسية). يجادل هؤلاء النقاد، ومن أبرزهم كلّ من تيري إيغلتون (1981) وبيتر ديوس (Peter Dews) (1987)، في إشارتهم إلى افتقار التفكيك إلى الالتزام السياسي الصريح، وإهماله المرجعيّة الاقتصادية والاجتماعية، بأنّه لا يمكن الحط من شأن التناقضات المؤسسية والسياسية من خلال اختزالها إلى مجرد عرض للصرعات النصية. كان نقاد آخرون أقل اهتماماً بإنكار إمكانية التفكيك السياسية. النقاد الماركسيون، النسويون،

وما بعد الاستعماريين من مثل مايكل ريان (Michael Ryan) (1982)، بربارة جونسون (Barbara Johnson) (1990)، وغاياتري سبيفاك (Gayatri Spivack) (1994)، سخّروا كلّهم الطرق التفكيكية لتحدي العديد من البنى المؤسسية والأيديولوجية للثقافة الغربية. قد يكون من السابق لأوانه توكيد سياسات تفكيك، إلا أن إمكاناتها قد تكمن في مساءلتها الدؤوبة لأيديولوجيات التفكير السياسي القائم، ودوغمائياته ومرتبياته. قد لا تطلق هذه الاندفاعة ثورة، إلا أنها قد تضمن يقظة ديمقراطية في مواجهة حالات الرضا الغافل ما بعد الثورية.

قراءات:

Culler, J. 1982: *On Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism.*

De Man, P. 1979: *Allegories of Reading: Figual Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke, Proust.*

------ 1986: *The Resistance to Theory.*

Derrida, J. 1967a (1976): *Of Grammatology.*

----- 1967c (1973): *Speech and Phenomena and Other Essays on Husserl's Theory of Signs.*

------- 1972 (1982): *Margins of Philosophy.*

Hartman, G., ed. 1979: *Deconstruction and Criticism.*

----- 1981: *Saving the Text: Literature/ Derrida/ Philosophy.*

Johnson, B. 1984: *The Critical Difference: Essays in the Contemporary Rhetoric of Reading.*

------ 1990: *A world of Difference.*

Norris, C. 1989: *Deconstruction and the Interests of Theory.*

------- 1991: *Deconstruction: Theory and Practice.*

Ryan, M. 1982: *Marxism and Deconstruction: A Critical Articulation.*

Spivak, G. 1994: *Outside in the Teaching Machine.*

بول نوركروس (Paul Norcross)

التغريب (Defamiliarisation)

ويسمّى أيضاً «تعرية الأداة» هو مصطلح يستعمله أساساً نقاد الأدب من المدرسة الشكلانية (Formalist)، ومنهم فيكتور شكلوفسكي (Viktor Shklovsky) ورومان جاكوبسون (Roman Jakobson) وآخرون من أعضاء الدوائر الشكلانية السوفيت والتشيكيين في خلال عشرينيات وثلاثينيات القرن العشرين. ومن منظورهم، كانت المهمة الرئيسيّة للغة الشعرية هي أن تزيل صفة المألوفية عن طرق الإحساس والإبصار العادية (اليومية، الركيكة المبتذلة). ويتم التوصل إلى ذلك باستعمال تنويعة واسعة من الأدوات البلاغية «المنحرفة» لغوياً - الاستعارة والكناية، الرمزية، القافية، الوزن، البحر الشعري، التنميط المعقّد

للمؤثرات الصوتية والحسية - في محاولة لتركيز انتباهنا بحدة أكبر على تلك الأدوات نفسها وأيضاً على الإمكانات المكتشفة حديثاً للتجربة التي تساعد هذه الأدوات في استثارتها. ونجد التعبير الأدق لهذه الفكرة في الكلمة الروسية (estranenie) (التغريب، جعل الشيء يبدو غريباً). وكان شيلي (Shel-ley) قد زعم شيئاً مماثلاً لذلك عندما تكلّم عن قدرة الشعر على خلق العالم من جديد بإزاحة «قناع المألوفية» (Veil of Familiar-ity) - العادات الروتينية الآلية في الاستجابة لمثيرات العالم - الذي يفرض على عقولنا وإحساساتنا بلاده في الاستجابة والشعور. وبالنسبة إلى شكلوفسكي كانت لهذه الفكرة مضامين أخلاقية إضافةً إلى المضامين الجمالية الشعورية أو الأدبية. فالمألوف هو الشيء الذي يستهلك ويحطم تجاربنا الأكثر حيوية بكاملها من قراءة الشعر والروايات إلى تناول الطعام وارتداء الملابس، والصداقات والزيجات والالتزامات السياسية، بل في الواقع حتّى صميم إحساسنا بذواتنا - وبالآخرين - بما هي أشياء خاصة فريدة ينبغي عدم تجريدها وتصنيفها تحت عناوين عمومية (مفصلة تفصيلاً). وبوسع الشعر أن يساعد في مقاومة هذه العملية عن طريق تعرية الأداة (Baring the Device) وبعبارة أخرى من خلال قدرته على إبراز وتجديد موارد اللغة التي بهتت بالاستعمال التقليدي.

وهنا نجد ما يوازي «تأثير التغريب» (Ver-fremdungseffekt) الذي اقترحه المسرحي برتولت بريخت وسيلة لإحداث صدمة في جمهور المسرح لإخراجهم من عاداتهم الذهنية السلبية الخانعة، أو «البورجوازية». كما أننا نجد مشابهاً لهذا المفهوم - وإن لم يكن دارجاً بالمقدار نفسه - في عمل الناقد ف. ر. ليفيز (F. R. Leavis) المجاهر بنزعته التعليمية. ففي مقالاته عن الشعر - وخاصة شيكسبير ودون وكيتس - يركز ليفيز باستمرار على الرابط بين اللغة في جانبها «الإبداعي- الاستكشافي» وبين وسائل الإحساس المقوّى أو المجدَّد، تلك الوسائل التي تكوِّن الاستجابة الملائمة («الناضجة» و«المفعمة بالإحساس»). وقد نبذ ليفيز مفهوم النظرية الأدبية لكونها عاملاً وبيلاً يشتت الناقد عن عمله المناسب، وهذا ما يقدم لنا تلميحاً للسبب الذي حدا ببعض المنظِّرين - ومن بينهم بول دو مان - من جانبهم إلى اعتبار طريقة التفكير هذه برمتها نوعاً من الوهم المحاكي الساذج أو من تقديم «العقيدة الجمالية» بالجملة.

انظر أيضاً: Formalism.

قراءات:

Bann, Stephen, and Bowlt, John E. eds 1973: *Russian Formalism*.

Lemon, Lee T., and Reis, Marion J., eds 1965: *Russian Formalist Criticism: Four Essays*.

Matejka, Ladislav, and Pomorska, Krystyna, eds 1980: *Readings in Russian Poetics: Formalist and Structuralist Views*.

Deictics (انظر: محوِّلات/ معطِّلات)

دولوز، جيل (Deleuze, Gilles) (1925 - 1995) وغاتاري، فليكس (Gattari, Felix) (1936-1992)

إنّهما على التوالي فيلسوف فرنسي، ومحلّل نفسي فرنسي. انخرط في معظم الفكر الأوروبي الحديث، وخصوصاً في فرنسا منذ حرب 1939-1945، وفي بحث نشط عن وسائل لجمع الفلسفة والتحليل النفسي - وتحديداً ماركس وفرويد - في لقاء مثمر بينهما. وقد كانت الشراكة المميزة لكلّ من دولوز وغاتاري المحاولة الأكثر نجاحاً من بين كلّ المحاولات الأخرى، في إنجاز هذا اللقاء. توصّلا في الكتاب الأخير الذي كتباه معاً بعنوان **ما هي الفلسفة** (*What is Philosophy*) (1991) إلى خلاصة أنيقة لمشروعهما المشترك الذي سبق له أن أُطلق في كتابهما بعنوان **ضدّ الأوديب** (*The Anti-Oedipus*) (1972). حيث تمت الإجابة الفورية على السؤال الوارد في عنوان كتابهما السابق. إذ يقولان إن الفلسفة هي «فن تكوين، واختراع المفاهيم، وصناعتها» (Deleuze and Guattari, 1991, p. 2) وحيث اتضح لهما عدم اكتمال هذا الجواب، فتحرّكاً نحو توفير فاعل يُكَوِّنْ، ويخترع، ويصنع. وتتطلب الفلسفة «شخصيات مفهومية» (Personnages conceptuels) تكون متصادقة. هنا تقفل الفجوة التي فتحها أرسطو بينه وبين أفلاطون، أي الانقسام الذي حدده ما بين الحقيقة والصداقة. «مع وضع الفلسفة، يُرْغِمْ اليونان الصديق بعنف على الدخول في علاقة لا تظل مجرد علاقة مع آخر وإنما تتحول إلى علاقة مع كيان» (ص 3). ومع أنهما لا يسميان ذلك عنفاً أرسطياً، يتحرك دولوز وغاتاري بسرعة لتخفيفه، وإعادة توكيد الصداقة والعمل المشترك. ومع أنهما يعترفان أن الصديقين يتخذان لا محالة وضعيات «المساير والمزاحم»، إلا أنّهما ينشطان مع ذلك لتوكيد كون «الفيلسوف هو صديق» بمعنى أنه من يمثل «إمكانية المفهوم». وهكذا فهما يريدان تبني ادعاء نيتشه القائل بأنَّ المفاهيم لا تنتظر، على غرار الأجسام السماوية، وإنما يتعين أن تُخْتَرَعْ مع «توقيع خالقها». إلا أن ما يجب ألا يسقط من الحسبان في هذا المقام، هو مزجهما الفريد ما بين حسّ مفهومي صارم وبين التأسيس الإنساني الخاص للفلسفة. ومن المرجح أن يبقى ذلك المظهر المميز لتعاونهما، وسيطرح كتابهما الأخير بلا أدنى شكّ ذاته بمثابة واحد من أكثر الإجابات أناقة على السؤال الفلسفي الأكثر الحاحاً. لقد كتب دولوز أيضاً باستفاضة، ليس فقط في نصوص الفلسفة الكبرى، وإنما في دراسات الأفلام أيضاً.

مايكل باين (Michael Payne)

قراءات:

Deleuze, Gilles, and Guattari, Félix 1991 (1994): *What is Philosophy?*

Descombes, Vincent 1979 (1980): *Modern French Philosophy.*

Hardt, Michael 1993: *Gilles Deleuze: An Apprenticeship in Philosophy.*

ديّلا فولب، غالفانو (Della Volpe, Galvano) (1895-1986)

غالفانو ديلا فولب (1895-1968) منظّر ماركسي. كان هدفه، باعتباره منتمياً

إلى المدرسة الكنتية (Kantian) الجديدة التجريبية لماركسية الغرب، العمل لتخليص الماركسية من الإنسانين من أمثال لوكاتش (Luckacs) وكورش (Korsch) الذين رفضوا مادية العلوم الطبيعية، وبناء ماركسية من نوع السوسيولوجيا المادية وفي كتابه **المنطق كعلم وضعي** *(Logic as Appositive Science)*، استنبط ديلا فولب الأفكار الوضعية الرئيسيّة الموجودة في صميم الماركسية، وهو يبحث في مراجعة ماركس التنقيحية لدائرة الديالكتيك الهيغلي التي صورتها: من المجرد A – إلى المادي C –إلى المجرد A أي A–C–A وجعلها في المادي– إلى المجرد– إلى المادي (أي C–A–C) أو الإبستيمولوجيا المادية.

وما صار يعرف بإعادة البناء الديلا الولبيّة هي تلك المحاولة التي رمّمت إلى البرهان على علمية الماركسية. وقد ناقش ديلا فولب للبرهان على أن إعادة بناء الديالكتيك الهيغلي ينتج تحوّلاً من «التأكيدات القبلية» (apriori) إلى «النبوءات التجريبية» (Della Volpe, 1980, p. 198).

وقد ذكر نقّاد مدرسة ديلا فولب، وكان من أبرزهم أحد تلاميذه وهو لوسيو كوليتي (Lucio Colletti) في مناقشاتهم لديلا فولب، أن المقاربة الطبيعية المتطرفة لماركسية تتجاهل الفكرتين الرئيسيتين، فكرة التشييء (Reification) وفكرة الاغتراب (Alienation).

ومع أن ديلا فولب التحق بالحزب الشيوعي الإيطالي (PCI) حوالي أواخر العام 1944، فإنّه مارس تأثيراً تكوينياً على مجموعة من المنظّرين الناشئين شملت، فيمن شملت – غير كوليتي – (Colletti) بيترانيرا (Pietranera)، وروسيّ (Rossi)، وسيّروني (Cerroni)، الذين تابعوا في تحليلهم للمجتمع الإيطالي، الأفكار المتضمّنة في أعمال ديلا فولب.

قراءات:

Anderson, P. 1976 (1989): *Considerations on western Marxism.*

Jay, M. 1984a: *Marxism and Totality.*

ماري إيلين براي (Mary Ellen Bray)

Denotation (انظر: المفهوم/ الماصدق)

دريدا، جاك (Derrida, Jacques) (2004–1930)

فيلسوف فرنسي. درس في مدرسة المعلمين العليا في باريس، وهو يُعْرَفُ أكثر ما يعرف في «العالم بأنّه الناطق بالإنجليزية» (Anglophone) من خلال نحته لـ «ممارسة التفكيك النقدي» (Critical Practice Deconstruction). أتت بدايات تأثره الفلسفي من التقليد الظواهري (Tradition of Phenomenology) كما يتمثل في كلّ من هيغل، هوسرل، وهايدغر، مع وضعه مقدمة بحجم كتاب طولاً لعمل هوسرل بعنوان **أصل الهندسة** *(Origin of Geometry)* (1962)، سجلت أول عمل منشور لدريدا.

دفاع دريدا المستفيض عن الظواهرية

الهوسرلية في بدايات كتاباته، وضعه خارج إطار البنيوية النظرية (Theoretical Structuralism) المسيطرة التي هيمنت على الثقافة الفكرية الفرنسية خلال الستينيّات. إلا أن أولى إلماعات طريقة دريدا التفكيكية، وانسجاماته مع البنيوية، والتي منحته لاحقاً شهرة واسعة، تبدو واضحة في قراءته لفلسفة هوسرل المثالية. يبرهن نقد دريدا لهوسرل كيف أن أي فكرة عن «الوعي المتأصل»[4] (Immanet Consciousness) قادرة على التقاط معرفة موضوعية عن الموضوعات المثالية، تنهار عند تلك النقاط من مناقشة هوسرل التي يعترف عندها باللغة والكتابة باعتبارهما وسيلتين للتواصل والمعرفة اللذين لا مجال لتجنبهما.

تصبح مثالية الإدراك الخالص والمتأصل إشكالية حين يتعين أن تأتي أدوات هكذا وعي من لغة اجتماعية وتاريخية وعرفية، يتم إنتاجها بمعزل عن كلّ من الموضوع والذات. يشكل تدخل الإشادة البنيوية باعتبارها وسيط ضروري للتمثيل، بحيث تشطر إمكانية وعي ذاتي محض وتؤجله، موضوعاً ثابتاً في قراءات دريدا للتقليد السائد في الفلسفة الغربية.

تزايد الاهتمام النقدي بأعمال دريدا خلال أواسط الستينيّات، وخصوصاً في الولايات المتحدة، حيث ألقى في العام 1966 ورقة عظيمة الأثر بعنوان «البنية، الإشارة، واللعب (التحرّك) في العلوم الإنسانية» (Structure, Sign and Play in the Discourse of the Human Sciences) في جامعة جون هوبكنز (نشرت لاحقاً في **الكتابة والاختلاف** (1979b). شهدت المناسبة، وهي ندوة للاحتفاء بالبنيوية، دريدا يقتصى التاريخ الفعلي لمفهوم البنية وتكوينه النظري من خلال استعراض مفصل للافتراضات المسبقة لبنيوية ليفي - ستراوس الأنثروبولوجية ونقاط محدوديتها. وسعى دريدا من خلال تركيزه على التشييد المجازي لفكرة البنية وتفضيلها للمصطلحات التفسيرية المركزية، إلى إطلاق تساؤل حول «بنيوية البنية»: أي التفكير حول تشييدية ما تمّ افتراضه في الخطاب البنيوي بمثابة مراكز غير مشروطة وأصول يفترض أنها توفر الأرضية للتدليل الموضوعي على مختلف الظواهر. (ادّعى دريدا) أن هذه الأسس لها معنى ثابت مفترض «مدلول متسام» (Transcendental Signified) يشتغل بمثابة حدّ لا يتزحزح يُفرَض على «حركية» البنية، مقفلاً بذلك إمكانات عدم الاستقرار البنيوي وتغيرها.

لم تهدف مجادلة دريدا إلى تجاوز البنيوية. وإنما قلبت هذه المجادلة الحجج البنيوية ضدّ حدودها الذاتية وافتراضاتها المسبقة. أتاحت له ملاحظته الثاقبة، والقائلة بأنَّ افتراض بنية مستقرة يتوقف على تفضيل مركز ثابت أو أصل معطى مسبقاً، مقرر بمعزل عن التحديد البنيوي، بأنَّ يصبح بنيوياً أكثر صرامة من البنيويين أنفسهم. كان يفترض أن تطلق حجج دريدا التي تزامنت مع ما بعد البنيوية، إحالات ليس إلى قطيعة مع البنيوية وإنما بالأحرى إلى توسيع البنيوية وصولاً إلى طرح استنتاجاتها المنطقية التي تقوضها

(4) الوعي المتأصل هو الوعي القائم الذي يعمل ضمناً، على سبيل المثال، حماية الحريات متأصلة في الترتيبات الدستورية (المراجع).

ذاتياً (انظر ما بعد البنيوية). حاول دريدا، بالاستناد الغالب إلى مصادر اللسانيات البنيوية (انظر سوسور)، أن يبيّن كيف أن أي أرضية لعلم بنيوي هي «دوماً ومنذ البدء» منقسمة على ذاتها من خلال تكوينها ضمن البنية الفارقية للغة. لا تنزع المبادئ الأولى والمفاهيم الرئيسة (تبعاً لهذا التعليل) لأن تكون أدوات تفسيرية طبيعية مهمة، بقدر ما تنزع إلى أن تكون تشييدات اعتباطية مصممة (في الأصل) لتفضيل طريقة معينة في التفكير والاستنتاج من الوقائع على إمكانات أخرى سواها.

برهن العام 1967 على أنه الأكثر أهمية على صعيد تاريخ دريدا في النشر وإقبال الجمهور عليه. شهدت ثلاثة كتب رئيسة هي: **الكتابة والاختلاف، الكلام والظواهر، وفي علم النحو** اقتفاء دريدا لأثر كلّ من نيتشه وهايدغر في صياغة نقد «الميتافيزيقا الغربية» (Western Metaphysics). ادّعى دريدا أن الفكر الغربي قد بُني انطلاقاً من «تعارضات مرتبية» (Hierarchical Oppositions) حيث أعطي لواحد من الحدين أولية نوعية و/ أو زمنية على حدّ آخر افترض أنه فرعي، أدنى من الأوّل أو آخر غير مرغوب (انظر تعارض ثنائي). يتزع هذا الانقسام الثنائي، في رأي دريدا، إلى تفضيل الهوية، الراهنية، والحضور على الاختلاف، والتأجيل، والغياب.

تحاول العديد من مواجهات دريدا مع التقليد الفكري الغربي الكشف عما يراه بمثابة ثنائية أساسية تفضح «ميتافيزيقا الحضور الغربية» هذه، أية صدارة حضور الكلام على الكتابة، والحط من شأنها. (يقول دريدا) إن الفلسفة الغربية، بدءاً من أفلاطون إلى الآن، صنّفت الكتابة بمثابة تمثيل طفيلي ومنقوص للأفكار الخالصة التي يحتويها الصوت الحيّ للكلام. وهو يجادل، بأنَّ هذه المرتبية هي نتاج ثقافة متمركزة حول عقل كوني، تفضل التفكير، أي الذات المتكلمة التي تعرف عقلها الذاتي، تقول ما تعنيه، وتعني ما تقوله. ويحاول نقد دريدا، على نقيض ذلك، نسف الاعتقاد «بصوت الوعي» - أي الكلام الذي يبدو قائماً على عفوية فكرية خالصة للذات؛ والتعبير عن الأفكار المستقلة تماماً وغير المحددة بأية بنًى إضافية، والمتمثلة في الشيفرات، والأعراف المأخوذة من العالم خارج العقل.

يقترح دريدا، في مقابل ذلك، أنَّ الكلام هو في الواقع شكل من أشكال الكتابة، حيث معاني المتكلم ومقاصده مؤجلة دوماً. تكشف الإمكانية البنيوية الفعلية لترجمة الكلمات المنطوقة إلى شكل مكتوب امتلاك الكلام للخصائص العامة ذاتها التي تمتكلها الكتابة، (ويتمسك دريدا) بأنَّ نتيجة الإقرار بذلك تتمثل في أنه لا يتعين اعتبار الكلام بمثابة نقل لا لبس فيه لمعنى واضح ومقصود من شخص إلى آخر، وإنما على العكس يتعين أن يدرس الكلام بمثابة شكل من الكتابة، أي انتشار يتعرض فيه المعنى باستمرار إلى إعادة التسجيل والتأويل في سياقات مختلفة. ولا يعني دريدا بالكتابة مجرد تسجيل علامة الدال، وإنما هو يعني بها منظومة التمايزات المكانية والتأجيلات الزمانية المندرجة تحت أية منظومة إشارات.

يزعزع دريدا الانقسام الثنائي ما بين

الكلام والكتابة من خلال فكرته عن الكتابة العامة «الكتابة الرئيسة» (أولوية الكتابة)، قالباً في الآن عينه التعارض ومعيداً تقدير العنصرين المتواليين من خلال وضع الهويتين المعطاتين لهما من قبل الخطاب الميتافيزيقي، موضع التساؤل.

ويشتغل تفكيك دريدا لـ «نظرية أوستن في الكلام – الفعل» (Austin's Speech-Act Theory)، بالطريقة ذاتها من خلال إبراز زوجين من التعارضات، هما في هذه الحالة أفعال الكلام الجادة وغير الجادة، ومبرهنًا من ثمّ كيف أن التمييزات التي يشيدها أوستن تفشل في الصمود أمام تحرٍ نصّي مدقق. فالملامح التي يعطيها أوستن لأفعال الكلام الطفيلية وغير الجادة (مثل الاستشهادات، وتطعيم النصوص بأخرى) تنبث بدورها في أفعال الكلام المزعوم أنها «جدية» (Serious) والتي يمكنها أن تشتغل فقط بسبب التكرار المندرج في كلّ إشارة ذات معنى. يستتبع تفكيك دريدا للتعارض رأساً قالباً لعناصره المكونة وإزاحة لها تحت صدارة مفهوم جامع هو هذه المرة «قابلية الاستشهاد العامة» (General Citationality). ذلك أن أي تمثيل (وصف)، وأي عنصر «يضفي دلالة» (Signi-fying Element)، سواء كان صوتياً أم كتابياً، يتعيّن أنْ يفترض مسبقاً بنية تكرار، يدعوها دريدا «قابلية التكرار» (Iterability) تحط من قدر أي ادعاء يقول بمعنى حاضر – ذاتياً ومتحرر من السياق. فالإمكانية الفعلية لأن تتعرض أي كلمة للتكرار والتأويل في مدى لا محدود مبدئياً من الوضعيات والسياقات يحط من قدر ادعائها الميتافيزيقي بامتلاك هوية ذاتية.

إلا أن دريدا، في قراءته لأوستن لا يقوم بمجرد إحلال ميتافيزيقا السياق محل ميتافيزيقا الإشارة. يدّعي دريدا أن لا محدودية السياق المحتملة، واستحالة تأمين سياق حاضر ومتأصل لذاته تقفل الباب أمام إمكانية أي تحديد سياقي خالص للمعنى، لا يكون دوماً مندرجاً ثانياً وبشكل مسبق في سياق مختلف. وما ينتج عن كتابة دريدا هو إسباغ جذري لخاصية السياقية والتاريخية على المعنى، وهو إسباغ يحاول القيام بتأجيل مستمر ولا حدود له لأي إلغاء نهائي لعملية إعادة الاندراج وإعادة الموضعة السياقية.

هناك دوماً، تبعاً لدريدا، «منطق استكمال» (Logic of Supplement) مندرج في أي زعم بهوية مفهومية واضحة. هناك دوماً شيء ما يفلت من منطق التعارض الثنائي ويخربه. هذه الفوائض والمقاومات هي التي يسلّطها دريدا ضدّ التفكير الميتافيزيقي. يحاول دريدا من خلال الغوص في البنية الفعلية لمنطق النصّ، أن يقوم بنقد متأصل يكشف تناقضات. هذا النصّ، وأوجه قصوره، وافتراضاته المسبقة. لا تتمثل المسألة في أن النصّ يمكن أن يفكك بسبب وجود ضعف أو ثغرات في منطق المفكر، يمكن القيام من ثمّ بإصلاحها، وإنما بالأحرى، هناك شيء بنيوي من نوع ما في طبيعة الكتابة ذاتها تستلزم التناقض والاعتماد المتبادل. وما يحاول دريدا مفصلته هو هذا المنطق البنيوي ذاته.

يحاول دريدا من خلال وضع يده على مكبوتات الكاتب وهوامشه، وغيرها مما يبدو بمثابة تفاصيل عارضة، غالباً ما تحشر في هوامش النصّ، أن يبرهن بعملية قلب للمنطق التقليدي، كيف أن ما طُرِحَ بمثابة مركزي ورئيسي، أو أصيل، يبقى متأثراً بما اعتبر بمثابة ثانوي، هامشي، أو فرعي، ومتوقفاً عليه. ما يطلق عليه دريدا تسمية «Aporias» [توازي التعارضات] هي تلك اللحظات حيث تعلق التعارضات بعضها بعضاً، بحيث لا يمكن لأي حدّ منها أن يحظى بصدارة بنيوية أو تفوق نوعي. وهكذا يحلّ دريدا محل منطق إما/ أو منطق كلاهما/ و (و/ أو)، ولا هذا/ ولا ذاك. وهكذا يصبح الجواب على السؤال الافتراضي حول أيهما يأتي أولاً في أصل اللغة، أهي البنية الاجتماعية أم هو التلفظ الفردي، هو كلاهما وليس أيًّا منهما، وهو ليس تحديد أدى إلى توجيه بعض النقد لدريدا من أتباع تقليد الفلسفة التحليلية الذين أشاروا إلى قيامه بإذابة التمييزات المفهومية في حقل عام من النصية واللاتعيين. وهو نقد دعت إليه العديد من حالات التبني ما بعد الحداثي (انظر ما بعد الحداثة) لأعمال دريدا، إلا أن قوة هذا النقد تتراجع حين تواجه مع القوة التحليلية للعديد مقالات دريدا التحليلية الأكثر صرامة (في مجلده بعنوان: **هوامش الفلسفة** (1972b)، على سبيل المثال).

وعلى النقيض من العديد من حالات تبني أعماله، يحافظ دريدا على فكرة معقّدة من العقدية الكتابية، وهو التزام واضح على وجه الخصوص في قراءاته لكلّ من سوسور، روسو، فوكو، وأوستن. يبيّن دريدا بانتظام كيف أن القصد الكتابي يوجه الإرغامات البنيوية ويتعدل نتيجة لها. في الحقيقة، غالباً ما تترك قراءاتها تأثيرها من خلال مضاهاة نوايا الكاتب مع ما هو مرغم على أن يعنيه. يركز استعمال دريدا النموذجي لفكرة القصدية على ما يمكن أن يكون الكاتب قد اعتبره تفصيلاً غير ملائم أو عديم الدلالة؛ أو على نموذج نظري ادّعى الكاتب تجاوزه، وهو يُبيِّنْ من ثمّ كيف يبقى الكاتب سجيناً ضمن البنى المفهومية الفعلية التي يسعى إلى الحط من شأنها أو الاستغناء عنها. وكما يعلق دريدا في نقده لفوكو في كتابه **تاريخ الجنون** (*History of Unreason*): كيف يمكن لتاريخ في الجنون أن يكتب «من داخل لغة العقل الكلاسيكي الفعلية ذاتها، ومن خلال استعمال المفاهيم التي شكلت الأدوات التاريخية للإحاطة بالجنون» (*Writing and Difference,* 1967b (1978), p. 34).

يقرّ دريدا ذاته باستحالة الإفلات الكامل من الميتافيزيقا. غالباً ما يعرض نثره المعاناة الناجمة عن الاعتراف بأنَّه لكي يخرب الميتافيزيقا يتعين عليه أن يقع في قيودها الفكرية الفعلية. يتخذ حلّ دريدا لهذه المعضلة شكل نشره الاستراتيجي لمفاهيم مزدوجة المعنى تشوش منطق التعارض الثنائي. إذ يمكن للاستكمال أن يكون إضافة وبديلاً في آن معاً؛ كما يمكن للعقار الطبّي أن يكون سماً وعلاجاً في الآن عينه، ويمكن لغشاء البكارة أن يكون عذرية أو استهلاكًا للنكاح. تشكل ازدواجية من هذا القبيل الملح المميز لتفكير دريدا ويستخدم في سياقات مختلفة بمثابة بديل لحركة الكتابة

المزدوجة (التأجيل) باعتباره شرط إمكانية المعنى واستحالته في الآن عينه.

كان استقبال أعمال دريدا موضع صراع وجدال، حيث نزع الفلاسفة إلى صرف النظر عنه بالحماس نفسه الذي تبناه النقاد الأدبيون. قد يكون أكبر تأثير مؤسسي لدريدا قام في الأقسام الأدبية في أميركا الشمالية. حيث تمثل نقاد من مثل جوفري هارتمان، ج. هيلّيس ميلر، وآلن بلوم استبصارات دريدا وطوّروها بكلّ أساليب الطرق الإبداعية الممكنة بغية تخريب إدعاءات النقد الأدبي التقليدية. أثار هذا الاستقبال الحماسي لأعمال دريدا من قبل التابعين الأدبيين شكوك فلاسفة التنوير ومنهم على سبيل المثال، يورغن هابرماس (1987) الذي رفض فكر دريدا (إنّما انطلاقاً من معرفة قاصرة بهذا العمل) بمثابة نوع من التنظير ما بعد الحداثي اللاعقلاني. إلا أن مفكرين ما بعد حداثيين مثل ريتشارد رورتي (1982) حياً عالياً دريدا على اعتباره أسلوبياً أدبياً ما بعد فلسفي، وصوفياً معاصراً، يكون في أحسن حالاته حين يكشف عن الفلسفة باعتبارها ليست أكثر من مجرد قطع ملصقة من المجازات، ووسائل بلاغية، وألعاب لغوية، لا تقوم على أساس متين. يدعى رورتي، أن دريدا يحط من قدر إدعاءات الفلسفة من خلال كشفها على حقيقتها باعتبارها: مجرد شكل من الكتابة لا يتمتع بأية أفضلية وصول إلى المعنى والحقيقة.

تلقى هكذا قراءات ما بعد حداثية لدريدا التشجيع انطلاقاً من بعض كتاباته الأكثر حماسة وحيوية من مثل العمل بعنوان قرع **جرس الحزن** (*Glas*) (1974) حيث يلجأ دريدا إلى التورية والتلاعب بالألفاظ في مساراته ما بين حدود الفلسفة والأدب، كما تتمثل بكلّ من هيغل وجينيه في طباعة من عمودين متلاصقين. وكذلك هي الحال في جواب دريدا على سيرل في العمل بعنوان «مؤسسة أ. ب. ت المحدودة» (1977) حيث لا يولي سوى القليل من الاحترام للتمييزات التحليلية، وكذلك لقوانين حقوق الملكية الفكرية، حين يستخدم تنوعاً من التطعيمات (المزج) النصية بغية قلب نصّ سيرل بطناً لظهر (وجهاً إلى قفى).

إلا أن معلّقين آخرين دافعوا عن جدارة دريدا الفلسفية مع التشديد على أعماله المبكرة باعتبارها تقدّم «العمل المتين» لمشروعه الفلسفي. يذهب هؤلاء النقاد الذين يمثل كلّ من كريستوفر نوريس (1987) ورادولف غاش (Radolphe Gas-che) (1986) أبرزهم، إلى أن أعمال دريدا تولي أقصى درجات الاهتمام إلى مسائل تفاصيل البرهنة والتعليل الفلسفي، مما يولد غالباً قراءات أكثر صرامة فلسفياً من معظم الفلسفة التحليلية. يجادل هؤلاء النقاد، في محاولة منهم لانتزاع أعمال دريدا بعيداً عن الشكلية ما بعد الحداثية ذات المنحى النيتشوي الجديد، بأنّ أسلوب تفكير دريدا يندرج بشكل أفضل ضمن التقليد الواسع للعقل النقدي ما بعد الكنتي.

وبالتأكيد يبدو ظهور كتاب دريدا الذي طال تأجيله بعنوان أطياف ماركس (Spec-tres of Marx) والذي ينم عن التزام مديد بالتقليد الماركسي – أنه يؤكّد التحليل الذي

قدمه أمثال نوريس. يجد هذا الكتاب أن دريدا يذهب بوضوح تام ضدّ تحيز الكثير من الحكمة ما بعد الحداثية التي تعلن موت الماركسية كنشاط سياسي وفكري. يدعو دريدا من خلال مجادلته القوية ضدّ التنوعات الحديثة لموضوع «نهاية التاريخ» و«نهاية الماركسية»، واعترافه بدَيْنِهِ الفكري للإشكالية الماركسية، يدعو إلى القراءة المستمرة وإعادة القراءة للنصوص الماركسية، والطابع المعاصر الملحّ للماركسية باعتبارها ممارسة سياسية. يؤكّد هذا العمل الأحدث على ما شكّل ربما إنجاز دريدا الأكبر: أي المساءلة الدؤوبة للتواطؤات الفكرية التي أصبحت تعتبر من المسلّمات، وإعادة التفكير فيها».

انظر أيضاً: تفكيك ما بعد البنيوية؛ بنيوية.

بول نوركروس (Paul Norcross)

قراءات:

Derrida, J. 1962 (1978): *Edmund Husserl's "Origin of Geometry": An Introduction.*

------ 1976a (1976): *Of Grammatology.*

-------- 1967b (1978): *Writing and Difference.*

-------- 1967c (1973): "Speech and Phenomena" and Other Essays on Husserl's Theory of Signs.

------ 1972a (1981): *Positions.*

-------- 1972b (1982): *Margins of Philosophy.*

-------- 1974 (1986): *Glas.*

-------- 1977: "Limited Inc abc".

------- 1993 (1994): Spectres of Marx: The State of the Debt, this Work of Mourning, and the New International.

Norris, C. 1987: *Derrida.*

Wood, D., ed. 1991: *Derrida: A Critical Reader.*

التعيّن (Determinacy)

عندما استخدم العالم هرمان (Herman) تعبير، «التعيّن» (Determinacy) أو «التعينية» (Determinateness) للمرة الاولى، فقد كان له تطبيق واسع. فحالة التعيّن قد تتضمن نوعاً من التقييد لحالات الاحتمال يحصل عبر تعيين صفات محددة لشيء أو لعملية. فهيغل، على سبيل المثال، يميّز بين «الوجود» (Being) المجرّد و«الوجود المعيّن» الحائز على صفات. غير أن «التعيّن» (والأكثر استعمالاً هو التعينية في النظرية والسوسيولوجيا الماركسيتين ربط في غالبية الأحيان، بعملية تعيين سابقة [يجب عدم خلطها مع الحتمية (Predetermination)]. وبهذا المعنى ظهر معنى التعينية في كتابات الماركسيين البنيويين مثل ألتوسير (Althusser) الذي أكّد على الدفعة «العلمية» والتعينية لقاعدة ماركس وليس على العناصر التي تؤكد العامل الإنساني في التحوّل التاريخي. وقد وظّف ألتوسير تصوّر التعيين من جانب إلى آخر (Overdetermination) (المأخوذ عن فرويد) لكي يعبّر عن خصوصية مفهوم ماركس للتناقض، وبخاصة، افتراقه عن

الديالكتيك الهيغلي. ففي حين كانت صياغة هيغل للتناقض، كمحل سببي للتغير التاريخي، صياغة «بسيطة» تجسّد عملية تراكم داخلي سابق لأشكال من الوعي والتاريخ، فإن فكرة ماركس عن التناقض تفيد بأنه «تعييني من جانب إلى آخر»: فهو لا يتعيّن بانتظام، وإنما عبر مستويات وأمثلة متعددة للتشكيل الاجتماعي الذي تنفخ فيه الحياة.

ولّدت آراء ألتوسير الكثير من الجدل، وما مكّن حصوله هو المقاربة الديالكتيكية والمرنة عند ماركس وإنجلز نفسيهما، المقاربة الخاصة بدرجة التعيّن الممكن في مجال التنبؤ والحتمية التاريخيتين. ففي الوقت ذاته الذي أكدا فيه على قوة البنية التحتية الاقتصادية التعينية الأخيرة، اعتبرا أن ما يجعل تلك القوة تعيينية هو موضعها في مركّب من الظروف الفريدة، كما أجازا ببعض الاستقلالية والتأثير لعناصر البنية الفوقية ذاتها.

قراءات:

Althusser, L. 1965b (1970): *For Marx.*

Engels, F. 1968: " *Letter to J. Bloch*".

م. أ. ر. حبيب (M. A. R. Habib)

Diachrony (انظر: تزامن/ تتابع)

Dialectics, Negative (انظر: الديالكتيك السلبي)

شتات (Diaspora)

هو مصطلح مرتبط تقليدياً بالمنفى اليهودي، ولكنه يستعمل الآن في **النظرية الثقافية** لتغطية طائفة من التهجيرات المحلية/ الإقليمية، سواء بالقوة، كما هي الحال في العبودية أو التشغيل القسري، أو بالهجرة الإرادية. لم تؤكد الصياغات الحديثة للشتات فقط على روابط الذاكرة المعقّدة، والحنين إلى الديار، والسياسات التي تربط المَنْفي بدياره الأصلية، وإنما هي سعت كذلك لإلقاء الضوء على المحاور الجانبية التي تربط مجموعات الشتات عبر الحدود الوطنية مع العديد من تجمعات الشعوب الأخرى المشتتة. وتثير صورة بول غيلروي حول «الأطلسي الأسود» (Black Atlantic) على سبيل المثال، جغرافياً متخيلة عن الشتات الأفريقي، وهو حيّز مكانيّ لا يختصر في مجرد مصدر أصلي، وإنما تتفاعل فيه تجارب محلية متباينة لتجمعات ذات تبعثر واسع المدى لها تاريخ مشترك من العبور، الهجرة، المنفى، السفر، الاستكشاف، وتوليد خصب لثقافات هجينة. يستند الكثير من الأعمال الجارية حول الحدود، والشبكات عابرة الأوطان، والثقافة العامة المعولمة، على مفهوم الشتات هذا بغية فهم طيف التهجيرات، وإعادة إحياء الهويات والتقاليد وإعادة بلورتها، مما يميّز الحيز الثقافي المعاصر المعولم.

انظر أيضاً هل، ستيوارت، هُجْنَةٌ.

قراءات:

Appadurai, Arjun 1990: "Disjunc-

ture and Difference in the Global Cultural Economy".

Gilroy, Paul 1993: The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness.

Hall, Stuart 1990: "Cultural Identity and Dispora".

(Radhika Subra- رادیكا سوبرامانیام maniam)

الخطاب (Discourse)

إن تعبير «الخطاب» بمعناه الأوسع غير التقني، يعني ببساطة «الكلام» أو «المحادثة»، ويكون أحياناً متلوناً بلمحة وعظية، (ومن هنا جاءت المعاني «موعظة» (Sermon) أو «معالجة» (Treatise) أو «معالجة مطوّلة لموضوع معين»). ويبدو هذا التطور الأخير غير متماشٍ مع الأصل الاشتقاقي للكلمة الذي يعود إلى الفعل اللاتيني (Discurrere)، «يجري من دون هدف»، «يتنوع بشكل غير منضبط» «يبتعد عن المجرى المرسوم»... إلخ. والواقع أن هناك مقداراً من هذا الالتباس ذاته - أو من النزوع إلى اتجاهات متعاكسة - عندما تُستخدم الكلمة (كما يحدث غالباً مؤخراً) في حقول الاستعمال التابعة لمختلف التخصصات الدراسية. ولذلك سأدقق النظر في بعض القضايا التي يثيرها المصطلح بالنسبة للفلسفة والألسنية والعلوم الإنسانية عموماً.

كان الألسني إميل بنفينيست (Emile Benveniste) من بين المفكرين الأكثر تأثيراً في مجاله. وبحسب قوله، فإن مصطلح «الخطاب» يتعلق بتلك الجوانب اللغوية التي لا يمكن تفسيرها إلا بالإشارة إلى المتكلم، وإلى موضعه المكاني- الزماني، أو إلى المتغيرات المشابهة الأخرى التي تساعد في تحديد السياق الموضعي للكلام. وبذلك يدَّعي لنفسه الحقّ في مجال دراسي متمايز وجيد التحديد، مجال يشتمل على الضمائر الشخصية (وخصوصاً «أنا» و«أنت»)، أدوات الإشارة المكانية («هنا» و«هناك»... إلخ) والزمانية («الآن» و«اليوم» و«الأسبوع المقبل») وهي الأدوات التي في غيابها، يفتقر الكلام المنطوق إلى المعنى المحدد. وتتعامل الألسنية البنيوية - متتبعة في ذلك خطى سوسور - مع اللغة (la langue) على أنها شبكة متجاوزة للأفراد أو أنها نظامٌ حاكمٌ للتبادل يتألف من عناصر دالة (Signifying)، يتم تصوّرها في تجريد مثالي عن فعل الكلام الفردي. وعلى النقيض من ذلك، يشرع بنفينيست في تحليل المواقع المختلفة للذات المتكلمة («كيفيات النطق») (Enunciative Modalities) التي تشكِّل مجال الخطاب، فعل القول الفردي (Parole)، أو اللغة في جانبها التواصلي الاجتماعي. إلا أن ما يشترك به مع أتباع سوسور في حقبة ما بعد البنيوية هو المنطلق المنطقي العملي بأنَّ الذاتية تبنى باللغة ومن خلالها، وذلك لأنه، ببساطة، ليس هناك شيء (ليست هناك إمكانية الاحتكام إلى الذات المتسامية الكنتية (Kantian)، أو إلى المفاهيم المسبقة (Priori)، أو إلى الحقائق الواضحة والإثبات، أو إلى حالات الحدس الفطرية، أو إلى حقائق التجربة، أو أي شيء آخر) من شأنه أن يقدم لنا موقعاً ممتازاً آمناً في ما يجاوز التمثيلات

الخطابية. والواضح هو أن هناك مضامين فلسفية واسعة مرتبطة بهذه الفكرة عن اللغة (أو الخطاب) بوصفها الأفق المطلق للمفهومية بالنسبة للفكر والمعرفة عموماً.

وهذا أيضاً ما يميّز عمل بنفينيست عن اهتمامات ج. ل. أوستن (J. L. Austin) التي تشابهه في ما سوى ذلك بأنواع كيفيات الكلام الإنجازي أو الفعل القولي التي تظهر في النماذج المتنوعة للخطاب اليومي. وقد تكون الحالة - كما يحاجج خبراء حقبة ما بعد البنيوية مثل شوشانا فيلمان (Shoshana Feluman) - إن نظرية أوستن هي نفسها تخضع لكلّ أنواع الزلات الإنجازي (Per-formative)، «إخفاق في الانطلاق»، وعودة اللاوعي اللغوي المقموع. إلا أن هذه المفارقات وحالات الشذوذ تتطلب الكثير من المراوضة المبتكرة من أسلوب الكلام الواقعي السديد المتماشي مع مناشدات أوستن المُقْنعة للحكمة المستودعة في «اللغة العادية». أما بنفينيست فيكتب انطلاقاً من ثقافة فكرية مختلفة تماماً، ثقافة لطالما كانت تقليدياً تركز أشد التركيز على الفضائل الديكارتية (Cartesian) للنظام والمنهج والمعرفة الجلية للذات. ومن هنا كانت الاستفزازية الزائدة في الطريقة التي يبدو أن عمله يفتح فيها شقاً - لحظةً من الانزلاق أو التفويت أو الفَلْق - بين الذات المتمالكة التي تنشئها مقولة ديكارت «أنا أفكر، إذن أنا موجود» وبين الذات كما تؤولها مصطلحات الخطاب النظرية، بمعنى أنه «موقع» ضميري [يتعلق بالضمائر النحوية التي تحدِّد دون أن تصف] عالق في مسرب لا نهاية له من دالٍ إلى دال.

وهذه على الأقل هي القراءة لبنفينيست التي يروّج لها باحثو مدارس ما بعد البنيوية المتلهفون لحلّ أو إذابة كلّ التقنيات (أو دعاوى الحقيقة «التأسيسية» (Founda-tionalist) الواردة في الفلسفة منذ ديكارت إلى الزمن الحاضر. ولهذا السبب فإنّه من الوهم المحض - وإن يكن وهماً مرتبطاً بعمق بمشروع «الميتافيزيقا الغربية» بكليته - الاعتقاد بأنّه يمكن للتفكير مطلقاً الوصول إلى ذلك النوع الدقيق الشفاف والذاتي الحضور للتماسك الذي يتصوّره العقل «اللوغوسنتري»[5] (Logocentric). وفي اعتبار بنفينيست، يمكن تشخيص الخطأ في ذلك على أنه إخفاق في التمييز بين مستويين في الخطاب، ذلك المتعلق بـ «ذات المخاطب» وذلك المتعلق بـ «ذات الكلام» على التوالي. وهكذا حين يقدم ديكارت مفهوم «الكوجيتو» (Cogito) (أنا أفكر، إذن أنا موجود) أرضيةً للمعرفة غير قابلة للشكّ - الملاذ الأخير ضدّ كلّ أخطار الشكوك المعرفية - فهو لا يمكنه فعل ذلك إلا بتأدية ما يمكن وصفه بألعاب الخفة البلاغية، في مقولة تنشد تقويض التمييز بين «الأنا» التي تفكّر و«الأنا» التي تتشكل على أنها «الذات-الموضوع» لتأملاتها الخاصة. وفي هذه الحالة، ما يحاجج به باحثو ما بعد البنيوية، يُجهض مشروع ديكارت بالضرورة، لأنه يولِّد من التناقضات المنطقية ما لا قِبَلَ

(5) اللوغوسنترية (حرفياً التمحور حول الكلمة) هي مدرسة فلسفية تقول بأنّ كلّ أشكال الفكر مبنيّة على نقطة مرجعيّة خارجية يُنظر إليها على أنها موجودة وتمتلك مقداراً معيناً من السلطة (المترجم).

له باحتوائه أو السيطرة عليه. والأمر ذاته ينطبق على الفلسفات التي تلت - من كَنْت إلى هوسرل (Husserl) - التي تستلهم هذه النسخة أو تلك من الذات المتسامية على أنها موقع الحقيقة أو الحَكَم فيها.

من هنا جاء الفيض الأخير في العمل التنظيري التخميني - من قِبَل منظِّري الأدب في معظم الحالات - على الهامش بين الفلسفة والتحليل النفسي، في حين كان هذا التيار الأخير قد اتّخذ توجهه الخاص نحو ما بعد البنيوية من خلال تعاليم ذلك المحلل النفسي البارز (وإن كان يتّبع نهجاً غير تقليدي مستقلاً عن جماعته) جاك لاكان (Jacques Lacan). وبحسب هذه الطريقة في التفكير - وتسمَّي «فرويد الفرنسي» بحسب الأسلوب الشائع في التعبير - ليس هناك سبيل للوصول إلى اللاوعي إلا من خلال الخطاب القائم بين المحلِّل والمريض، وهو خطاب تتميّز طبيعته الإشارية بكلّ صنوف الانعطافات اللغوية والاستبدالات والتنحيات. أضف إلى ذلك أن أفضل طريقة نقرأ بها فرويد هي بالانتباه لتلك اللحظات الدالّة المميَّزة في عمله حيث تنبعث «قوة الحرف/ النصّ» (أو «المنطق» المنحرف للدالّ) لتقوّض مشروعه الخاص وتعقده. ولئن كان اللاوعي «مبنياً مثل لغة»، كما يدّعي لاكان، فإن استبصارات الألسنية - وخصوصاً تلك المستقاة من أعمال المفكرين البنيويين مثل سوسور وجاكوبسون - تصبح ببساطة، لا غنى عنها بالنسبة لأية قراءة من شأنها أن تحترم مقتضيات النصّ الفرويدي ولا تقع فريسة للأنواع المختلفة من التأويلات الساذجة أو الملتبسة. وقد يتطلب هذا درجة معينة من التحرر والسعة في المصطلح، وحين يشير لاكان إلى أن مصطلحات من مثل «التكثيف» (Condensation) و«التنحية» (Displace-ment) كان قد اقتبسها فرويد (لعدم وجود ما هو أفضل منها) من الخطاب الآلي الحتمي الذي كان رائجاً في أيامه، أما الآن - وبعد جاكوبسون - فينبغي علينا أن نعيد تسمية الأوّل بـ «الاستعارة» (Metaphor) والثاني بـ «الكناية» (Metonymy)، وبهذا نعيد اللاوعي إلى بُعده الملائم بما هو حقل للحوافز والتبادلات البلاغية الأخلاقية (Tro-pological). وهكذا تصبح الاستعارة ذلك المظهر من مظاهر عمل الأحلام - أو عملية المراجعة الثانوية - حيث يحلُّ دالٌّ مكان دالّ آخر، أو حيث تتكَّثف معانٍ عديدة في صورة وحيدة أو في عَرَضٍ وحيد (التحديد الفائق). وتحل الكناية ليس فقط محل «التنحية» - العبور من دالٍّ إلى دالٍّ على نحو لا نهاية له - وإنما أيضاً محل «الرغبة» طالما هي تعني ضمناً نوعاً من عدم الاكتفاء البنيوي، نوعاً من الحرمان الحتمي الذي لا مهرب منه الذي يوازي لاكان بينه وبين «الخطّ الفاصل» السوسوري بين الدال والمدلول عليه. ذلك بأنَّ الرغبة تمتاز عن الحاجة المباشرة (الفطرية أو البدنية) بأنها تحتبك ببُنى الخطاب تلك ذاتها - من التحويل والمعنى المؤجَّل - التي تمنعها بالمطلق من التطابق مع موضوعها في لحظة من التوازن قد يتم التوصل إليها.

ولذلك، فنحن (كما يحاجج لاكان) نكون مخطئين إلى حدّ اليأس عندما نعتبر

التحليل النفسي مسؤولاً تجاه معايير الفكر التنوُّري الذي ينشد الحقيقة. وينظر لاكان إلى كثافة النصّ الفرويدي وغموضه والتباسه - مقاومته لأي نوع من أنواع المعالجة الواضحة - على أنها هي الناقل للحقيقة، على الرغم من أنها «حقيقة» لا يكاد يمكن التعبير عنها من ضمن التعابير المفهومية أو العقلانية-التحليلية. وهذا هو السبب أيضاً (مع أن البعض قد يرى في ذلك قراءة متسامحة مع لاكان) في أن نصوص لاكان نفسه تبتعد عن مسارها بهدف خلق عقبات نحوية وأسلوبية في وجه من ينظر إليها بأمل اكتشاف سبيل سهل للوصول إلى عالم كتابات فرويد. بل على العكس، فإننا نجد هذا السبيل حيثما وجد تقطعه أدوات أسلوبية تُعلي من قدر الصعوبة لتجعلها مسألة مبدئية، أو (إذا شئنا أن نكون أقل تسامحاً) تتخذ من التحيّر والإرباك حارساً لها ضدّ متطلبات التفكير المنطقي البسيط الواضح. ونقول من جديد إن ديكارت هو الشخص الذي يبرز أكثر من غيره بوصفه المفكر الذي كان أول من وضع الفلسفة على سكة بحثها الواهم المضلل عن «الأفكار الواضحة والمتميزة». ويحاجج لاكان بأنَّ التحليل النفسي قد سار على الطريقة نفسها من حيثُ أنه اعتنق ذلك المثال الخيالي باحتمال وجود معرفة للذات نقية لا يقف أمامها عائق، وهي نقطة النهاية المنشودة في العملية العلاجية حين تتساقط كلّ المقاومات ويصبح بإمكان الذات الوصول إلى فهم كامل لدوافعها ورغباتها (التي كانت حتّى الحين مقموعة أو معلاة (Sublimated). وكانت هذه الهرطقة/ الفِرْية - التي يربط لاكان بينها وبين علم نفس الأنا الأميركي - هي التي استهدفها لاكان بأكثر هجماته الجدلية شراسة وهي التي تقف وراء ممارسته لأسلوب متصلب لا يقدم أية تنازلات لما يصفه بـ «طغيان الوضوح» (Tyr-anny of Lucidity) الديكارتي.

وقد رفض بعض الفلاسفة - ومن بينهم يورغن هابرماس (Jürgen Haber-mas) - ليس فقط هذه القراءة اللاكانية لفرويد وإنما أيضاً المشروع ما بعد البنيوي برمته، والتي كانت هذه القراءة جزءاً بارزاً فيه. وقد انطلق هابرماس في كتابه المبكِّر **المعرفة والاهتمامات الإنسانية** (*Knowl-edge and Human Interests*) (1968) ليدافع عن التحليل النفسي في مواجهة تهمة «اللاعقلانية» التي طالما كانت تُلْصَق به. ففرويد هنا، على النقيض، هو مفكر ينتمي برسوخ إلى تقليد التنوير، أو هو في صحبة أولئك - من كَنْت إلى هوسرل - الذين كانوا ينشدون المحافظة على «الخطاب الفلسفي للحداثة» في وجه المخاطر المختلفة الآتية من قِبَل أصحاب الشكوك والخصوم مثل نيتشه (Nietzsche). وفي ذلك الوقت، لم يكن هابرماس قد تبنى بعدُ موقفه العدائي الواضح ضدّ تعاليم ما بعد البنيوية وسائر الخطوط الفكرية المناوئة للتنوير المتحالفة معها. إلا أنه كان من الواضح بما فيه الكفاية آنذاك أنه يفسر مقولة فرويد الرئيسيّة - «حيث كان «الهو» (Id) هناك سيذهب «الأنا» (Ego) - على نحو معاكس تماماً لتعاليم لاكان. وفي هذا المجال، فإن أفضل تفسير للعبارة هو فهمها على أنها نسخة من الشعار الكنتي (Sapere aude) («امتلك الشجاعة

لتفكّر بنفسك!»)، بمعنى أنها مناشدة لتطبيق قيم العقل والمعرفة المحرِّرة في المجال الشخصي كما في المجال العام - السياسي. وهكذا فبالنسبة لهابرماس كانت مهمة التحليل النفسي تكمن في إيصال الذات (المريض أو الشخص في موضع المراقبة) إلى حالة من الإدراك الواعي (التأملي) لتلك الذكريات والحوافز والرغبات المقموعة أو المعلاة التي من شأنها، إذا لم يتم إدراكها، أن تقف حجر عثرة في طريقه. وإلى الحدّ الذي يمكن معه لنظريات فرويد أن تدعي لنفسها أي نوع من الصحة الفكرية أو القدرة العلاجية، فيجب أن يُنظر إليها على أنها مستقاة من ذلك التقليد ذاته للنقد التنوُّري للأيديولوجيا (Ideologiekritik)، وهو تقليد يوازي هابرماس مصادرَه مع اهتمامات نظام ديمقراطي تشاركي أصيل قائم على قيم التبادل الحواري المفتوح.

وليس هناك ما هو أبعد من ذلك عن استجابة لاكان للسؤال المشهور الذي طرحه فرويد في عنوان إحدى مقالاته المتأخرة: «التحليل هل له نهاية أم ليس له نهاية؟» من المنظور اللاكاني ليس هناك، ببساطة، نهاية للمنعطفات التي يمرّ بها الدال اللاواعي، بالطريقة التي تَعْلق بها اللغة - أو خطاب الرغبة - للأبد في سلسلة كنائية حيث تصبح الحقيقة مجرد وهم من الخيال، وظيفة لا يمكن تحديد قيمتها إلا بالارتباط بهذا أو ذاك من المواقف الزائلة المؤقتة للذات، كما في الرسالة المسروقة في قصة إدغار آلان بو التي كان لاكان يرى فيها نوعاً من الخلفية الرمزية للمقابلة في التحليل النفسي. هكذا هي تعقيدات التحويل والتحويل المضاد - أي التبادل المزدوج السبيل في الأدوار الرمزية بين المريض والمحلِّل - التي تبلغ درجة أنه لا أحد يستطيع احتلال الموقع ذي الامتياز الذي يراه محلِّلو الأنا والآخرون من الذين يحرّفون الحقيقة الفرودية. ومثل ديكارت (بحسب قراءة لاكان له)، أنّهم ضحايا سوء التعرف المرآتي الذي يتمثل تأثيره بالضبط في تدعيم آمال الأنا الواهمة بجعل العقل سيداً في مجاله الخاص. لا غرو إذن في أن هابرماس، في كتاباته المتأخرة، استهدف هذا الخطاب ما بعد البنيوي برمته بما هو نوع من اللاعقلانية النيتشوية المتأخرة المتحالفة مع التفاتة محافظة بعمق ضدّ دعاوى الحقيقية للنقد التنوُّري. وفي مواجهة ذلك، يرد اللاكانيون - وهذا متوقع منهم - باستهجان ارتباطه بخطابٍ عَفَا عليه الزمن يقوم على العقل والتنوير والحقيقة، وهو خطاب (كما يحاججون) تخفي بلاغته الليبرالية إرادةَ سيطرة طاغية على اللغة والرغبة وعلى كلّ ما يروغ عن قبضته العقلية المنطقية الواثقة من نفسها.

ومن العسير أن نتخيل أن أي نوع من العلاقة الوديّة ممكنٌ بين أولئك (من أمثال هابرماس) الذين يعتنقون قيم الفكر النقدي- التحريري والآخرين (ومن بينهم ما بعد الحداثويين وما بعد البنيويين) الذين يعتقدون أن هذه القيم لا تمتلك سوى جاذب وهميّ عتيق عفا عليه الزمن ضمن الخطاب الفلسفي للحداثة. وهذا على الرغم من حقيقة أن هابرماس - وهذا واضح في كتاباته الأحدث - نفسه قد قطع شوطاً طويلاً نحو

الاعتراف بقوة بعض المقولات المناهضة للفكر التأسيسي، وهو بهذا تخلى على الأقل عن بعض المواقع الكتنية العليا التي كان قد رفع لواءها في عمله السابق في كتاب **المعرفة والاهتمامات الإنسانية** (*Knowledge of Human Interests*) مثلاً. وهذا يبلغ حدّ كونه نسخة من «الالتفات اللغوي» (Linguistic Turn) الشائع في هذه الأيام، أي استحضار اللغة بما هي الأفق الأقصى للمفهومية، أو الإنكار بأنَّ بوسعنا مطلقاً الوصول إلى أي علم سوى ما نُمْنَحُه من خلال الخطاب والألعاب اللغوية والأنظمة الدلالية والبُنى التمثيلية... إلخ. وقد أفاد هابرماس بالكامل من هذه المناقشات والحجج، معيداً تعريف مشروعه من ضمن تعابير مستقاة من فلسفة الفعل القولي ونظرية العمل التواصلي، بالتمايز عن تلك الاهتمامات المعرفية (الإبستيمولوجية) التي وسمت أعماله المبكرة. إلا أنه يرفض الفكرة ما بعد الحداثوية - البراغماتية القائلة إنَّ الخطاب - إذا جاز القول - يمضي في الطريق كلها، وأن البلاغة (وليس العقل) هي التي عليها الاعتماد في النهاية، حيثُ إنَّ المعيار الأوحد للمقولة الصحيحة أو المقنعة هو المدى الذي تصل إليه في مواءمة لعبة لغوية أو «شكل حياتي» ثقافي قائم. إن مثل هذه الأفكار مفلسة فلسفياً، بما هي تعبر عن انعدام الثقة في قدرة الفكر على انتقاد العقائد الباطلة، ولتمييز الصحيح من الخاطئ في دعاوي الحقيقة، ولتحليل الأسباب - النفسية أو الاجتماعية - التي تنجم عنها كلّ أنواع الأفكار المسبقة المتحيزة، أو جهل الذات، أو التعصُّب العام. ويضاف إلى ذلك أنها ضارة من النواحي السياسية والأخلاقية بدعوتها إلى أجندة محافظة من القيم والمواقف الخاملة المستندة إلى الإجماع، إلى مذهب «في طرف الأيديولوجيا» يساوي بين الحقيقة وبين ما هو (راهن واتّفاقي) «جيد في ما يتعلق بالاعتقاد».

ولأجل ذلك يصف هابرماس مشروعه بأنّه «علم رموز تواصلي متسام» (*Transcendental Pragmatics*) يفسح المجال لانتقاد لتلك القيم القائمة من منطلق الموقف الكلامي المثالي (Ideal-Speech-Situation) فكرة ضابطة (بالمعنى الكنتي) لما يمكننا وما ينبغي لنا أن نطمح له بوصفنا أعضاء مشاركين في مجتمع ديمقراطي حرّ ومنفتح. فمن الواضح أن أي إجماع (بحكم الأمر الواقع) راهن قد يخضع دائماً لمروحة منوّعة من الضوابط والمؤثرات المشوِّهة، كما يحصل مثلاً من خلال أعمال رقابة السلطة أو التلاعب بالصحافة، أو الانحياز الإعلامي، أو الحرمان التربوي، أو حالات عدم المساواة في سبيل الوصول إلى مصادر المعلومات المناسبة... إلخ. ولذلك فإن ما يرمي هابرماس إلى المحافظة عليه - وهو الذي حتماً يوقع الخلاف بينه وبين الحكمة البراغماتية ما بعد الحاثوية - هو إحساس نقدي بتلك العوامل التي تتواطأ لإحباط الطموح المشترك للوصول إلى مجال عام من الأسباب والدوافع والاهتمامات والقيم التي يمكن التعبير عنها بانفتاح. كما أنَّ هذه القضايا ليست مقتصرة على نطاق المناظرة الفلسفية العويصة. فمن الممكن أن يحصل فوراً - كما في التنويعات الأخيرة على موضوع ما بعد الأيديولوجيا/ «النظام العالمي الجديد» - أن بعض الرواج الراهن للاعتقاد الإجماعي حيال فضائل «الديمقراطية الليبرالية»، على الطريقة الأميركية، على سبيل المثال، يمكن أن يؤخذ بحسب قيمته الظاهرية

دون طرح أي سؤال حول الهوة المحض الموجودة بين البلاغة والواقع، أو حول الآثار الفعلية للسياسة الأميركية في المجالات الداخلية والجيوسياسية. ولا يمكن للفلسفة - إلا أنّ تأخذ هذه التمييزات في الاعتبار - أن تنهض للقيام بمهمتها الاجتماعية والسياسية، وبعبارة أخرى، بالتزامها بانتقاد القيم المُجْمَع عليها حين تصبح هذه القيم ملاذاً أو ستاراً دخانياً تتلطّى وراءه اهتمامات أخرى، أقل احتساباً للاعتبارات الإنسانية. وإلى هذا الحدّ - وعلى الرغم من التنازلات التي قدّمها للقضية المناهضة للروح الأساسية - فإن هابرماس ما يزال يحتفظ بالإيمان مع خطاب الفكر التنويري أو النقدي-التحريري، وهو مشروع يكمن المعتقد المركزي (الكنتي) فيه في ممارسة العقل في مواجهة الصور الذاتية والبلاغة الأكثر تضليلاً والسائدة في العصر.

انظر أيضاً المداخل: Bakhtin, Mikhail; Codes; Critical Theory; Discursive Practices; Episteme; Language, Philosophy of; Language Theories; Langue/Parole; Metalanguage; Post-Modernism; Structuralism.

قراءات:

Benveniste, Emile 1971: *Problems in General Linguistics.*

Coulthard, M. 1977: *An Introduction to Discourse Analysis.*

Coupland, Nicolas, ed. 1987: *Styles of Discourse.*

Foucault, Michel 1972: *The Archaelogy of Knowledge.*

Habermas, Jürgen 1971: *Knowledge and Human Interests.*

----- 1979: *Communication and The Evolution of Society.*

---- --- 1987: *The Philosophical Discourse of Modernity.*

Halliday, M. A. K. 1978: *Language as Social Semiotic.*

Lacan, Jacques 1977: *Ecrits: A Selection.*

---- 1978: *The Language of the Self: The Function of Language in Psychoanalysis.*

MacDonnell, D. 1986: *Theories of Discourse: An Introduction.*

Van Dijk, T. A. 1985: *Handbook of Discourse Analysis.*

ممارسات الخطاب الاستطرادي (Discursive Practices)

إنّه واحد من سلسلة مترابطة من المصطلحات - الأخرى هي تكوينات الخطاب، موضوعات الخطاب، علاقات الخطاب، انتظامات الخطاب، واستراتيجيات الخطاب - التي قدّمها ميشال فوكو (1974). تتصف ممارسات الخطاب الاستطرادي بطائفة من القواعد التي تحدّد خصوصيات كلّ منها. وعلى النقيض من تحليل الخطابات باعتبارها منظومات من الإشارات، يعالج فوكو الخطابات بمثابة «ممارسات تشكل بانتظام الموضوعات التي تتحدث عنها».

انظر كذلك حفريات المعرفة؛ أرشيف.

باري سمارت (Barry Smart)

قراءات:

Foucault, M. 1971: “Orders of Discourse”.

------- 1974: *The Archaeology of Knowledge*.

Displacement (انظر: التكثيف والإزاحة)

«تفصُّم الإحساس» (Dissociation of Sensibility)

هو الشرخ الذي يُرى أنه حصل بين الفكر والشعور في الشعر الإنجليزي في القرن السابع عشر الميلادي. وقد صاغ هذه العبارة ت. س. إليوت (T. S. Eliot) في مقالته «الشعراء الميتافيزيقيون» في العام 1921، ووصفه بأنّه شيء حصل في عقل إنجلترا بين زمن دون (Donne) وزمن تينيسون (Tennyson) حيث انقضت الوحدة في الإحساس وأخذ الشعراء «يفكرون ويشعرون في نوبات منفصلة، من دون توازن». وقد لاحظ إليوت في ما بعد أنَّ العبارة «أحرزت نجاحاً ما في العالم أدهش المؤلّف»، وهي في الواقع أصبحت الأساس لتاريخ أدبي استرجاعي كامل، لا سيما في أعمال ف. ر. ليفيز (F. R. Leavis) و«النقاد الجدد». إلا أن النقاد فيما بعد أظهروا أنه من المشكوك فيه جداً أن يكون حصل مثل هذا الحدث فعلياً في التاريخ.

انظر أيضاً المداخل: Brooks, Cleanth; Eliot, T. S. ; Leavis, F. R. ; New Criticism; Tate, Allen.

قراءات:

Bateson, F. W. 1951: “Contributions to a Dictionary of Critical Terms II: Dissociation of Sensibility”.

Eliot, T. S. 1921 (1975): “The metaphysical Poets”.

Kermode, Frank 1957: *The Romantic Image*.

المهيمن/ المتبقّي/ الناشئ (Dominant/ Residual/ Emergent)

عرّف رايموند وليامز (Raymond Williams) هذه التصورات تعريفاً واضحاً في كتابه: **الماركسية والأدب** (*Marxism and Literature*) (1977)، كما أنَّ أفكاراً مماثلة لعلاقات القوة الثقافية وعمليات التغيير يمكن الوصول إليها في كتابه السابق: **الثقافة والمجتمع** (*Culture and Society*) (1958).

وحجته المفيدة أن الثقافة تتألف من مجموعة من العلاقات بين أشكال مهيمنة، ومتبقية وناشئة إن هي إلا من قبيل التأكيد على الصفة الديناميكية وغير المتساوية لأية لحظة معينة.

فهي تمثل تحوّلاً مبتعداً عن تحليلات التاريخ العصورية الضخمة على غرار ما فعل هيغل (Hegel) ولوكاتش (Lukacs) حيث تبدو فترات التاريخ أو مراحله متتابعة، وحيث تتميّز كلّ حقبة زمنية بنمط مهيمن أو روح مسيطرة في الزمن.

أما وليامز فهو يناقش قائلاً إنّه من الممكن إقامة تمييزات عامة بين الحقب الزمنية

التاريخية المختلفة على أساس الفرق بين نمط الإنتاج «الإقطاعي» و«البورجوازي»، مثلاً، أو بين نمط الإنتاج «الرأسمالي» و«الرأسمالي المتأخر». غير أنه أشار إلى أن تلك التشكيلات المهيمنة هي، في حدّ ذاتها واسعة وتتطلب تجزئة وتفريقاً إلى مراحل مختلفة. وعلاوة على ذلك، قيل، إن كلّ حقبة زمنية لا تتألف من أشكال متنوعة ومراحل مختلفة فقط، بل تتألف أيضاً، وعند كلّ نقطة من عملية علاقات ديناميكية متناقضة في تفاعل أشكال مهيمنة، ومتبقية وناشئة. وهذا يفتح فضاءً لتحليل الدور الذي تلعبه الهويات والحركات التدميرية والمعرضة داخل الثقافة المهيمنة، ومقدار تأثيرها في تحويلها.

لا الأشكال المتبقية ولا الأشكال الناشئة توجد هكذا ببساطة، داخل أو إلى جانب الثقافة المهيمنة. فهي تعمل في عملية توتر مستمر، يمكن أن يأخذ صورة الاندماج والتعارض داخل تلك الثقافة المهيمنة. وتختلف الأشكال المتبقية عن الأشكال المهجورة في أنها لا تزال حية، فلها نفعها وعلاقتها بالثقافة المعاصرة. فهي تمثل مؤسسة سابقة أو تقليداً سابقاً لا يزال لهما فعل على شكل ذاكرة في الزمن الحاضر، لذا، يمكنهما أن يدعما الثقافة المهيمنة أو يوفّرا مصادر لبديل لها أو معارض. ففي بريطانيا، يمكن اعتبار الملكية مؤسسة متبقية صار ينظر إليها تدريجياً في الخطاب الشعبي، على أنها مؤسسة مهجورة لأنها فقدت مشروعيتها الثقافية.

خلافاً لذلك، يمكن النظر إلى النزاعات القومية الإثنية الجارية في يوغسلافيا السابقة وفي الجمهوريات السوفياتية على أنها مثل عن الهويات المتبقية المتحدية الهويات المهيمنة السابقة، والتي أسقطتها، وإن لم يكن ما حصل بطرق تقدّمية. وإن صعود التطرف الديني في أجزاء مختلفة من العالم مثل عن الأشكال المتبقية المتحدية للهيمنة الرأسمالية الليبرالية الغربية. والحقيقة أنه يمكن البرهان والقول، إن جميع الهويات الدينية والاثنية أنشئت في عملية الحفاظ على الأشكال المتبقية حيةً، معبّرة عن بنى من المشاعر ترفضها الثقافة المهيمنة وتقمعها.

كذلك، نقول إن الثقافات الناشئة تطوّرت عبر علاقتها بالتشكيلات المهيمنة، ويصعب في الممارسة رسم خطّ واضح يفصل بين الأشكال المتبقية والأشكال الناشئة، لأن كليهما يتألفان في غالبية الأحيان من مناطق خبرة خصوصية أو مهمّشة لا تعترف بها الثقافة المهيمنة أصلاً، ولا تقرها. فعلى سبيل المثال، هناك قوى اجتماعية جديدة في المجتمع الغربي المعاصر - كالحركة النسوية، وحركة السلام، والسياسات الخضراء - تتحدّى الثقافة المهيمنة وأشكال المعارضة الثقافية المتبقية، مثل حركة العمال «التقليدية»، ومع ذلك، قد تشيد هوياتها على تقاليد انتقائية، أو على أفكار متبقية عن الطبيعة.

ويؤكّد وليامز أن الثقافة المهيمنة ذاتها معتمدة على دمج مظاهر من الأشكال الناشئة لكي تحتفظ بمشروعيتها وهيمنتها، وأنه يصعب التميز في غالبية الأحيان بين الناشئ الأصيل وما هو مجرّد جديد. وأن استيعاب المجرى الرئيسي للثقافة للأساليب وللأزياء

الثقافية الفرعية والمدمرة هو مثل واحد عن ذلك الدمج. والمثل الآخر هو الحركات النقدية، مثل ما بعد البنيوية، تلك الحركات التي كانت اتجاهاً ناشئاً، في أول الأمر، معارضاً للقانون الأدبي المتبقي/ المهيمن، والتي صارت الآن مؤسسة أدبية جديدة مهيمنة.

انظر أيضاً: Williams Raymond, *Structure of Feeling.*

قراءات:

Williams, Raymond 1961: *The Long Revolution.*

------- 1977: *Marxism and Literature.*

----- 1979: "Base and Superstructure in Marxist Cultural Theory".

إزدواجية الوعي (Double - Consciousness)

هو مصطلح مركزي في الدراسات الثقافية للسود، كان و. إ. دوبوا (W. E. B. Dubois) أول من صاغه في عمله بعنوان **أرواح الشعب الأسود** (*The Souls of Black Folk*) (1903). جادل دوبوا، في تعبيره عن خيبة أمل المفكرين السود من مجتمع ما بعد إعادة التعمير الاميركي، بأنّ كلّ الأميركان السود يعانون إحساساً بازدواجية الوعي، أو صراعاً ما بين هوياتهم الثقافية السوداء والأميركية.

يحول هذا الانقسام الذاتي، الناجم عن الإبعاد القسري للسود عن التيار العام للمجتمع الأميركي عند تحوّل القرن، دون نمو وعي ذاتي أصيل، إذ إنَّه يرغم الأميركان السود على النظر إلى هوياتهم السوداء وتقويمها من خلال منظار الثقافة البيضاء السائدة. ومع أن صياغة دوبوا لهذه المعضلة تعرض للنقد على اعتبار أنها تعكس إحساساً بالاستلاب (Alienation) الثقافي ناجم عن إعداد دوبوا الفكري في مؤسسات تربوية أميركية نخبوية)، استمر مفهوم ازدواجية الوعي في ترك أصدائه، وممارسة قوة تحليلية هائلة في النقاشات المعاصرة لهوية الأميركان السود الثقافية المزيجة.

مادو دوباي (Madhu Dubey)

قراءات:

DuBois, W. E. B. 1903 (1969): *The Souls of Black Folk.*

ماري تيو، دوغلاس (Douglas, Mary Tew) (1921–)

عالمة أنثروبولوجيا اجتماعية بريطانية. اشتهرت بدراساتها للدين والرمزية، والتلوث والنظام الأخلاقي، كما اشتهرت بدراستها الأنثروبولوجيا الوصفية بعنوان *The Lele of Kasai*، وبتحليل شبكة الجماعة (Group Grid). كانت واحدة من قياديي البنيوية الجديدة في الأنثروبولوجيا البريطانية في الستينيّات، مع كلّ من إدموند ليتش، رودني نيدهام (Rodney Needham)، وفيكتور تارنر (Victor Turner). كان يعني هذا النموذج العلمي التحوّل بعيداً عن التركيز السابق على المعايير والأفعال إلى الاهتمام بالمنظومات

الرمزية. أخذت ماري دوغلاس اهتمامها بعلم اجتماع الدين من دراستها في دير القلب الأقدس في روهامبتون. ثمّ درست لاحقاً الفلسفة، السياسة، والاقتصاد في أوكسفورد، واهتمت بعدها بأفريقيا والأنثروبولوجيا خلال عملها في دائرة المستعمرات من 1943-1946. وفي العام 1948 نالت درجة الباكالوريوس في الأنثروبولوجيا من أوكسفورد، حيث درست على يدي إيفانز بريتشارد. قامت بعمل ميداني في زائير (التي كانت حينها تسمَّي الكونغو البلجيكية) ما بين العامين 1949-1950، وثانية في العام 1953، ونالت درجة الدكتوراه في العام 1951. وأصبحت رسالتها المنشورة بعنوان «ليلي أوف دي كاسي» أحد الدراسات الكلاسيكية في الأنثروبولوجيا الوصفية.

كتبت، خلال مسارها الأكاديمي المميّز، عدة كتب ومقالات، واشتركت في كتابة وتحرير أعمال أخرى. دَرَّسَتْ في جامعة لندن سنوات عديدة، حيث تقاعدت برتبة أستاذ في العام 1978. غادرت إلى الولايات المتحدة عام 1977، وشغلت منصب أستاذ مقيم ومدير في مؤسسة راسل ساج، وعَلَّمتْ بعدها في جامعة نورث وسترن حتّى العام 1985، وفي بيرنستون حتّى العام 1988.

جلبت دراسات دوغلاس في التلوث لها شهرة أصيلة. قامت في عملها بعنوان **الطهارة والخطر** (*Purity and Danger*) باستقصاء طقوس الطهارة والنجاسة، وحللت دلالة القذارة والنظافة في الحياة اليومية، كما فحصت الأساس الاجتماعي لاعتقادات التلوث. اهتمت بالنظر في التخوم وطقوس كيدها. ربطت في عملها بعنوان **الرموز الطبيعية** (*Natural Symbols*) وبعض كتاباتها الأخرى ما بين كلّ من الثقافة والمجتمع، كما أرجعت التنظيم الاجتماعي إلى علم نشأة الكون. لا تركز في تحليلها الرمزي على معنى الرموز وإنما على أنماطها وبناها والعلاقات فيما بينها. أدت استقصاءاتها حول طبيعة منظومات التصنيف إلى اهتمامات أخرى. من مثل دراسة الطعام بمثابة وسيلة لفك شيفرت منظومات الإعلام الاجتماعي. ولقد بينت أن الخيارات التي يقوم بها الناس بصدد ما يأكلونه، وكيف يعدون الطعام ويقدمونه، تعكس تنظيم الحياة الاجتماعية. يمكن النظر إلى قوائم الطعام على أساس الفئات والتعارضات: الوجبات في مقابل الأشربة، الأطعمة الصلبة في مقابل السوائل، وبهذه الطريقة يمكن مضاهاة بنية وجبات الطعام ببنية الأساطير.

كما عُرِفَتْ أيضاً من خلال منهجيتها في تحليل الجماعة/ الشبكة لتصنيف العلاقات الاجتماعية بغية مقارنة مختلف الثقافات وتنظيمها الاجتماعي. تحوّلت أعمالها الأكثر حداثة إلى فحص أوسع مدى للمجتمع المعاصر، بحيث قابلت ما بين الثقافة الحديثة وسالفاتها وناقشت تطورها. ومن ضمن الكتب التي شاركت في كتابتها يستقصي كتاب **عالم السلع** (*The World of Goods*) الدور التواصلي لاقتصاد السلع، وأساليب توكيد الأفراد لمكانتهم من خلال الاستهلاك. ويستقصي عمل آخر التلوث في المجتمع الصناعي الأميركي وتنامي حركة حماية البيئة.

جانيت ماكغافي(Janet MacGaffey)

قراءات:

Douglas, Mary T. 1963: *The Lele of the Kasai.*

------- 1966 (1985): *Purity and Danger.*

--------- 1970 (1973): *Natural Symbols.*

---------- and Isherwood, B. 1979: *The World of Goods.*

عمل الحلم (Dream-Work)

إنّه مصطلح عام في التحليل النفسي يميل إلى كلّ تلك العمليات التي تحوّل مادة الحلم الخام (وتعرف تقليدياً كشكل من أشكال تحقيق الرغبة) إلى محتواه الظاهر (Manifest Content). وقد تتضمن مادة الحلم الخام لأمن أفكار - الحلم، المثيرات الفيزيقية، ذكريات الطفولة، إلماحات إلى وضعية التحويل، والبقايا النهارية، أو بكلمات أخرى، عناصر من حياة اليقظة من اليوم السابق والتي تظهر في الحلم، تتكوّن العمليات الأساسية لشغل الحلم من التكثيف/ الإزاحة، والمراجعة الثانوية، كما أنها محكومة أيضاً بشروط قابلية التصوير. تعيد المراجعة الثانوية ترتيب الحلم بطريقة تولد سيناريو منسجم ومتماسك نسبياً، أما شروط قابلية التصوير فإنها تحكم اختيار أفكار الحلم وتحويلها إلى صور بصرية. وتتمثل المحصلة النهائية لعمل الحلم في التشويه: فبينما يكون المحتوى الظاهر متماسك نسبياً إلا أنه من الصعب التعرف إلى العناصر الكامنة التي يتضمّنها. ولا يمكن استعادة محتوى الحلم الكامن إلا من خلال التأويل. ويشدّد فرويد (1900-1901) على أن عمل الحلم لا يشكّل عملية إبداعية، وإنما هو عملية تقتصر على تحويل مادة الحلم. ويشكل كلّ من عمل الحلم ومحتواه الكامن جوهر الحلم.

دونيد ماسي (Doneid Macey)

قراءات:

Freud, Sigmund 1900: *The Interpretation of Dreams.*

1901b: "On dreams".

دوركهايم، إميل (Durkheim, Emile) (1917-1858)

مُنَظِّرٌ اجتماعي فرنسي. كنت مؤخراً أتنزه أنا وصديقة لي سيراً على الأقدام في مسار معبد جيداً في المتنزه الوطني. وكانت هناك إشارة على رأس المسار تعلن أنه مخصّص للمشاة فقط وأن الدراجات الهوائية غير مسموحة. صادفنا بعد ذلك زوجان من الفتية يعدوان بسرعة على دراجات هوائية. صاحت صديقتي بأنَّ الدراجات غير مسموحة. بدا الدراجان مرتبكين وتابعاً ركوبهما. يوضح احتجاج صديقتي بشكل لطيف الوعي الجماعي، وهو مفهوم مركزي بنى إميل دوركهايم حوله جلَّ نظريته في المجتمع.

يأتي ترتيب إميل دوركهايم بوضوح بين أبرز المنظرين الاجتماعيين في كلّ الأزمنة في كلّ من علم الاجتماع والأنثروبولوجيا.

نجح دوركهايم، خلال كتابته وتدريسه في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين في تركيز كلا المجالين حول ظواهر المستوى - الجماعي الاجتماعية - أي كلّ من المؤسسات الاجتماعية والثقافية على التوالي - وكذلك في توفير هوية ذاتية متينة لكلا المجالين بمثابة علم مع تطبيقات عملية. خطرت هذه الأفكار لكتّاب سابقين عليه، إلا أن دوركهايم كان له تأثير شامل نظراً لأناقة تحليله، وتألق كتابته وتدريسه، وسعة ثقافته الأكاديمية، والتزامه المستمر طوال حياته، في إعادة تشكيل الاستقصاء الاجتماعي في مشروع أكاديمي جديد.

خطّط دوركهايم في البدء لدراسة الحاخامية، باعتباره ابن حاخام يهودي مكرّس. إلا أن هذه التوقّعات وضعت جانباً، حيث تحوّلت دراساته إلى الفلسفة، والميتافيزيقا، ومواضيع أخرى. سعى إلى دخول مدرسة المعلمين العليا ذات السمعة المرموقة، كي يتحضر لمهنة التدريس، وتم قبوله. وهناك تأثر على وجه الخصوص بالفيلسوف بوتروكس، المعروف بانتقاداته للجدل العلمي، وكذلك بالمؤرخ فوستال دو كولانج، والذي تبنّى دوركهايم تركيزه على نمو الأشكال الاجتماعية.

وفّرت كتابات كونت وسبنسر جلّ القوام النوعي للفكر الاجتماعي الذي شيّد عليه دوركهايم علم الاجتماع الذي طوره. ومع أنه اختلف مع نظرة كونت في العديد من الأوجه، إلا أن دوركهايم أخذ عن كونت الطرح القائل بأنَّ المجتمع يمكن أنْ يُحلَّل من خلال المنهجيات العلمية (ولقد اقترح كومت مصلح «علم الاجتماع» لهذا الغرض)، وأن الاستنتاجات (التي يتم التوصل إليها) يمكن استخدامها لبناء مجتمع مُحَسَّنْ. كما أنه اختلف بحدة مع سبنسر، إلا أنه تبنّى ترسيمة سبنسر التطورية العامة في التقدّم الاجتماعي، وكذلك افتراض سبنسر القائل إنَّ المجتمعات تنتظم بمثابة منظومات اجتماعية.

اقترح دوركهايم تصوّراً جديداً للعلاقة ما بين الأفراد ومجتمعهم. وهنا اختلف مع كونت الذي افترض، مع آخرين عديدين، أنَّ التراضي الاجتماعي والولاء هما حصيلة جمع مشاعر الأفراد الأعضاء، وأن المجتمع باعتباره تجمعاً ينحدر عن الأفراد. ولقد قاد ذلك بالضرورة إلى الاستنتاج القائل إنَّ المعايير الاجتماعية يتعيّن أخذها في الحسبان على اعتبارها انعكاساً للمصالح التي يشترك فيها الأفراد. الحوافز السيكولوجية، البيولوجية، والاقتصادية هي من بين المصادر التي يتعيّن فحصها بحثاً عن القوانين، والعادات، والقيم المشتركة. بينما جادل دوركهايم من جانب آخر، بأنَّ المجتمع يُكَوِّنْ مستوى منفصلاً من الواقع. المجتمعات هي منظومات اجتماعية تمتلك قواعدها الإلزامية الخاصة بها، بغية الحفاظ على كلّ قابل للحياة، على وجه الخصوص. وتنبع مواقف الأفراد ومصالحهم، إلى حدّ بعيد من المجتمع الذي يعيشون فيه. وهكذا فبالإمكان تحليل الأنماط الاجتماعية بمعزل كلياً عن خصائص الأفراد السيكولوجية، الاقتصادية والشخصية.

اقترح دوركهايم، بغية تحليل المنظومات الاجتماعية، أداتين مفهوميتين. تمثلت

الأولى في «الواقعة الاجتماعية». لم يذهب دوركهايم إلى أن الوقائع الاجتماعية هي موضوعات تجريبية، كما قد تُساءُ قراءته أحياناً، وإنما باعتبارها أداة فكرية تتيح لمنهجيات الاستقصاء الاجتماعي أن تطبّق على الظواهر الاجتماعية. يتمثل المحكَّ المفتاح للواقعة الاجتماعية في أنها تمتلك «تأثيراً قسرياً» على الأفراد. ولقد جادل دوركهايم، بأنَّه حين يكون ذلك صحيحاً، فإن التحليل يمكن أن يتقدم وكأن الفكر هو موضوع واقعي.

وحين وبّخت صديقتي الدراجين، فإنها بيّنت أداة دوركهايم المفهومية الثانية، أي الوعي الجماعي. إقترح دوركهايم أنَّ هوية الأفراد الاجتماعية تتجاوز تجمع المصالح السيكولوجيات الفردية. يربط الوعي الجماعي الذي يتضمن كلاً من الأبعاد الأخلاقية والفكرية، الأفرد بالمنظومات الاجتماعية، ويشكّل رغباتهم، ويكيّف سلوكهم للمصلحة العام، كما أنه يتبع مساره الخاص به في النمو.

وظَّفَ دوركهايم الكثير من الجهد في دراسة مجتمعات من أنماط مختلفة، وهو مشروع ثقافي جعل أعماله محط اهتمام علماء الأنثروبولوجيا. فقد تبيّن له أن تضامن منظومة اجتماعية ما تتكوّن بأشكال مختلفة بالنسبة للمجتمعات التقليدية الصغيرة مقارنة بالمجتمعات الكبيرة المعقّدة. إذ يتشارك الأفراد في المجتمعات الصغيرة في معلومات واهتمامات متشابهة، ويقومون بأدوار متشابهة في المجتمع. تتوجه الجزاءات في هذه المجتمعات لتأمين الامتثال. سمَّى دوركهايم هذا الشكل من التضامن باسم «التضامن الميكانيكي» (Mechanical Solidarity) مما شوش قُرّاءَهُ طوال أجيال عديدة. وعندما تكبر المجتمعات وتصبح أكثر كثافة سكانياً، يتطور تقسيم ضروري للعمل وتتكامل المنظومة الاجتماعية حول تكامل أدوار الأفراد. ومن خلال استخدامه لنموذج عضوي الخصائص، أطلق دوركهايم على أساس هذه الأنظمة تسمية «التضامن العضوي» (Organic Solidarity) حيث يمكن أن يكون لمختلف جماعات الأفراد اهتمامات متباينة، ويمكن أن تنشط قطاعات من المنظومة بطرق متكاملة. القانون في هذه المجتمعات «ذو طابع استرجاعي تعويضي» (Restitutive) ينشط لتأمين بقاء الاعتمادات المتبادلة بين القطاعات المتمايزة قابلة للحياة.

من ضمن كتاباته العديدة المنشورة، هناك ثلاثة كتب تحتل مكانة مركزية. إذ أرسى في كتابه **تقسيم العمل** (*Division of Labor*) (1983) جلّ تحليله للمجتمع. كما بيّن في كتابه **الانتحار** (*Suicide*) (1897) أن ما يبدو وكأنه حدث يقوم على أساس فردي كامل، هو استجابة لعوامل اجتماعية منتظمة يمكن توقّعها والبرهنة عليها. أما في كتابه **الأشكال البدائية للحياة الدينية** (*Elementary Forms of the Religion*) (1912)، فلقد أشار دوركهايم إلى الدور البؤري الذي يلعبه الدين في الحفاظ على المنظومة الاجتماعية والتضامن بين الأفراد. يشكل هذا الكتاب

الذي يندرج ضمن تحليل حالة للطوطمية[6] الاسترالية، ذروة مشروع دوركهايم التحليلي الذي امتدّ طوال حياته، كما أنه يمثل أشد تحليلاته تعقيداً. أثرت أعماله، في مجموعها، تأثيراً كبيراً على العديدين ممن أتوا بعده. ومن أبرز من طور صياغات نظرية كبرى بالاستناد إلى دوركهايم، يبرز اسم تالكوت بارسونز في علم الاجتماع، وكل من ر. رادكليف - براون (A. R. Radcliffe-Brown)، وكلود ليفي - ستراوس في الأنثروبولوجيا، ومارسيل موس الذي جمع ما بين المجالين.

اتُهِمَ إميل دوركهايم بإعاقة الاستكشاف القائم بذاته للعوامل السيكولوجية، والتاريخية والاقتصادية، وكذلك دور الفرد في تشكيل المجتمع. ولكن في الحقيقة، يقوم العلم الاجتماعي حول التفاعل المتبادل ما بين التحليل على مستوى المنظومة، وبين العوامل الخارجية الفردية. يشكل دوركهايم، بالنسبة لكلّ من علم الاجتماع والأنثروبولوجيا، نقطة ارتكاز التحليلات القائمة على المنظومات والإعلان الكلاسيكي عما يصاحب هذه المقاربة (وما يترتب عليها).

توماس س. غريفز (ThomasC.Greaves)

قراءات:

Durkheim, Emile (1893) (1984): *The Division of Labor in Society.*

------ (1895) (1938): *Rules of Sociological Method.*

------- (1897) (1951): *Suicide.*

------- (1912) (1968): *The Elementary Forms of the Religious Life.*

Harris, Marvin 1968: *The Rise of Anthropological Theory.*

Lowie, Robert H. : *The History of Ethnological Theory.*

Thompson, Kenneth 1982: *Emile Durkheim.*

(6) الإيمان بالقرابة مع، أو علاقة صوفية بين مجموعة أو فرد مع الرمز. وهي نظام من التنظيم الاجتماعي على أساس الانتماء الوثني (المراجع).

E

إيغلتون، تيري (Eagleton, Terry) (1943-)

ناقد وكاتب روائي ومسرحي بريطاني. وهو بلا شكّ الأوسع انتشاراً بين النقاد الماركسيين الكاتبين باللغة الإنجليزية. ويبدو أنه تمكّن من أن يتحدى على نحو منهجي وبنجاح الحدودَ الاجتماعية والمهنية المعتادة التي يفرضها النظام الطبقي البريطاني، وقد فعل ذلك بطريقة أثّرت عمله. وهو في الوقت الحاضر أستاذ الأدب الإنجليزي كرسي توماس وارتون (Thomas Warton)، في جامعة أوكسفورد. وتشتمل منشوراته العديدة عدد من الكتب (الكراسات) الصغيرة الحجم - مثل **النقد والعقيدة** (*Criticism and Ideology*)(1976) **والماركسية والنقد الأدبي** (*Marxism and Literary Criticism*) (1976)، **ووظيفة النقد** (*The Function of Criticism*) (1984)، **وأهمية النظرية** (*The Significance of Criticism*) (1990) وهي لقيت جميعها انتشاراً واسعاً. لكنه ألّف أيضاً عدة كتب مفصَّلة تفصيلاً أكبر، موجَّهة إلى جمهور يتمتع بقدر أعمق من الأكاديمية. ونذكر من هذه الكتب: **والتر بنيامين** (*Walter Benjamin*) (1981)، **والنظرية الأدبية: مقدمة** (*Literang Theory: An Introduction*) (1983)، **وأيديولوجيا علم الجمال** (*Ideology of the Aesthetic*) (1990). وفي المحاضرة الافتتاحية لدى تنصيبه أستاذاً لكرسي وارتون، كرر إيغلتون (1993, p. 19) فكرة طالما أعرب عنها في أعماله النقدية الحديثة:

وإذا... استمر كلّ شيء على ما هو عليه، يمكن لحقل الدراسات الإنجليزية أن يتخلى عن الوهم بأنَّ لديه شيئاً ذا مغزى ينقله إلى أولئك الذين يقفون خارج الدائرة المسحورة للأكاديميا. وإذا حصل أن حدث ذلك، فسيمثل خيانة عميقة لأجمل ما في تلك الدراسات من تقاليد. ذلك أن كلّ اللحظات الكبرى في النقد الإنجليزي... كانت نقاطاً وجد عندها النقد، في الكلام عن العمل الأدبي، ووجد نفسه مجبراً على الحديث عن ما هو أكثر منه - ووجد نفسه، في الواقع،

يرسم الخرائط للبنى العميقة، والاتجاهات المركزية لتراث برمته.

ويكمن التزام إيغلتون بوضوح في القوى التحويلية الكامنة في الدراسة النقدية الأدبية.

قراءات:

Eagleton, Terry 1983: *Literary Theory: An Introduction*.

----- 1993: *The Crisis of Contemporary Culture*.

مايكل باين (Michael Payne)

إيكولوجيا (علم البيئة الحيوية) (Ecology)

يتجذر مصطلح «إيكولوجي» من الكلمة اليونانية «oikos». وكان هذا المصطلح يعرف في الفكر ما قبل السقراطي بـ «البيت الكلي» (The Whole House) أي وحدة الطبيعة والعلوم. وكانت تفهم الطبيعة باعتبارها متشربة بالعقل، يعتقد، بالتالي أنها حية، وذكية، وعقلانية. وفوق ذلك كان ينظر إلى الطبيعة (حيوانات، نباتات... إلخ) على أنها تشارك في النمو الفكري للعالم. فالبشر جزء من هذه الطبيعة، ولم تكن لديهم أية نية للسيطرة أو التحكم بها. لأن الطبيعة في حالة من الكلية، تنمو في دورة تكون فيها كلّ الأشياء متصلة ببعضها ومعتمدة على بعضها البعض. ورغم التحدي الدائم من قبل اللاهوت، شكلت كلية الطبيعة ولا تزال تشكل أساس البنية الاجتماعية والاقتصادية لكلّ المجتمعات الزراعية طول القرون الوسطى.

دخل اغتراب البشر عن الطبيعة لأول مرة طوراً حرجاً خلال عصر **التنوير** (Enlightenment) البورجوازي الأوروبي في القرن الثامن عشر. وكانت النتيجة اكتساب مبادئ اقتصاد السوق والتقنية الأفضلية، وكلاهما يقومان نظرياً على «الموضوعية العلمية» (Objective-Scientific).

بدأ التحرر البورجوازي من الكبت الإقطاعي في كلّ من إنجلترا وفرنسا مبكراً منذ أواخر القرن السابع عشر. استندت هذه التطوّرات جزئياً على نظرة وضعية إلى الطبيعة، رأت البورجوازية فيها ذاتها باعتبارها الطبقة الديناميكية، القادرة على تغيير المجتمع. قادت هذه العملية التطورية كذلك إلى الاعتراف بالسلسلة الكبرى للكينونة، والتي لا يجب أن تنقطع أبداً، كما كتب ألكسندر بوب (Alexander Bob)عن ذلك في عمله بعنوان **مقالة في الإنسان**(*Essay on Man*) (1735). انعكست الاستبصارات الإيكولوجية من هذا القبيل في تغيرين كبيرين بعد العام 1750 استندا إلى شعار الثورة الفرنسية الوشيكة: «حرية، مساواة، إخاء». وحلّ محل مفهوم الحدائق ذات الطراز الباروكي، مبادئ تقوم على المثل الأعلى المتمثل بالطبيعة، كما أُجريت أول محاولة لإقرار حقوق الحيوان.

يتعيّن فهم الحدائق ومفاهيم الحدائق بمثابة ردّ فعل على القطع الكثيف للغابات في فرنسا في القسم الأخير من القرن الثامن عشر. أحيت محاولة إعادة تعريف العلاقة ما بين الطبيعة، والثقافة، والمجتمع أمل اعتراف البشر بأنفسهم بمثابة جزء من نظام الطبيعة. وكما أكّد روسو على ذلك ومعه آخرون في

كتاباتهم، يتعين على البشر إيجاد مكانهم في الطبيعة كما يجدونه في الحديقة. واعتبرت الحديقة بمثابة مساحة طبيعية مثالية، يتعين أن تكون فيها التدخلات في الطبيعة وإزالتها من قبل البشر غير بادية للعيان؛ إذ عكست المساحة الطبيعية تعدد الطبيعة، وبساطتها، وبالتالي كلتيها. اعتبرت الحدائق، استناداً إلى مفاهيم من هذا القبيل، أنها تعطي معنى الحرية، مما يتيح للبشر أن يموضعوا أنفسهم ضمن سكينة الطبيعة وانسجامها. وإضافة إلى ذلك، مزج ثوار من مثل جان جاك روسو (Jean Jacques Rousseau) وموريللي (Mo-relly) الاستعمال الاقتصادي للغابات مع الحرية السياسية من منظور إيكولوجي.

كانت أشجار الحرية تمثل رموزاً (Sym-bols) خاصة في الاحتفالات العامة للثورة. كانت هذه الأشجار تمثل دورة الطبيعة، وكان يتعيّن عليها أن تقوم بدور الدليل للمجتمع ضمن الطبيعة. كانت شجرة السنديان تمثل شجرة حرية خاصة جداً، عكست صورة تغلب المقاومة المجتمعية بواسطة الطبيعة.

واعتبرت كلّ الأشجار المحلية، تبعاً لذلك، أنها ترمز إلى مبدأ الحرية، بينما مثلت الأشجار المجلوبة من بلاد غريبة مبدأ الإخاء. وبغية تحريك هكذا مفاهيم أساسية إلى مجال أكثر عملية، كان يتعين على العرسان المتزوجين حديثاً أن يغرسوا أولاً مائة شجرة، مبرهنين بذلك على مسؤوليتهم تجاه مستقبل المجتمع.

وافترض كذلك أن إعادة تحريج مناطق واسعة ستسهم في حسن حال الجمهور، وتصحح قوى تدمير إزالة الأحراش. كانت غاية كلّ هذه الأنشطة والمخططات تجاوز التناقضات ما بين المدينة والريف، وتحويل فرنسا إلى مدينة حديقة كبيرة. وكان المطلوب من ناحية أولى، إن تعكس المدينة الأشغال الفنية النفسية من ضمن مفاهيم الفنّ الثوري الذي يتحدد من خلال منفعته؛ ومن الناحية الثانية، كان المطلوب أن يتحسن جمال المدينة - الحديقة من خلال هندسة المناظر الطبيعية والمتنزهات العامة. وكان ينظر إلى هكذا مفاهيم معمارية وإلى أسلوب الحياة الذي يتعين إنجازه في هذه المدينة، باعتبارها إيكولوجية. وفيما يتجاوز ذلك، كان يؤمل أن تمكّن هكذا مفاهيم من نشر الأهداف الثورية في الريف.

رفض الثوريون المتنزهات العامة الأرستقراطية الفخمة باعتبارها طفيلية، مضادة للمجتمع، ومدمرة؛ فأنّهم دافعوا أيضاً عن المساواة بين كلّ الحيوانات. وهنا أيضاً تمّ التشديد على فكرة الفائدة مرة ثانية، بغية استرداد حرية وكرامة الحيوانات حبيسة في الأقفاص من قبل الطبقة الحاكمة. وحيثُ إنّ الحيوانات تَخْبُرُ الألم والمعاناة ذاتهما على غرار البشر، فإنّه يتعين أن تصبح الحيوانات شريكةً حقيقيةً للبشر. ووصل أمر التقدير العام للحيوانات إلى الطلب بأنّ يحتفظ بالحيوانات في حظائر في الهواء الطلق. ففي إنجلترا، ارتفعت الأصوات الليبرالية منادية بحقوق متساوية ليس فقط للحيوانات الأليفة وإنما لكلّ الحيوانات من مثل عمل همفري بريمات (Humphrey Primatt) بعنوان **في واجب الرحمة وإثم القسوة في إساءة معاملة**

الحيوانات *(On the Duty of Mercy and sin of Cruelty to Brute Animals)* (1761)، وعمل جون أوزفالد بعنوان **صرخة الطبيعة** *(The Cry of Nature)*، أو نداء الرحمة والعدل لصالح الحيوانات المضطهدة *(An Appel to Mercy and Justice on Behalf of the Persecuted Animals)* (1797). حتّى إنَّ البعض ذهب بعيداً إلى حدّ اعتبار صيد الحيوانات وذبحها وأكل لحومها بمثابة أكل للحوم البشر.

إلا أن هذه المفاهيم الإيكولوجية فشلت. وازدهرت بدلاً من ذلك **مبادئ اقتصاد السوق الحرّ** *(Free Market Economy)* التي وضعها آدم سميث في كتابه بعنوان **تحقيق في طبيعة وأسباب ثروة الأمم** *(En-quiry on the Nature and the Cause of the Wealth of Nations)* (1776). وهكذا تراجعت المفاهيم الإيكولوجية إلى المؤخرة في بداية القرن التاسع عشر، حين رأت البورجوازية التحرر من خلال رأس المال بمثابة غايتها الأولى. ومازال يتم العثور على مفاهيم التنوير بصدد الطبيعة، في أعمال كلّ من الكسندر فون هومبولت (Alexander von Humboldt)، رالف والدو إيمرسون (Ralph Waldo Emerson)، وهنري دايفد تورو (Henri David Thoreau). إذ يصف هومبولت بحيوية في كتابه **مشاهد الطبيعة** *(View of Nature)* (1808) وحدة الطبيعة في القارة الأميركية، معلقاً على وفرة الحيوانات والنباتات على تنوعها الجغرافي، والجيولوجي، والبيولوجي، ومشدداً على الخاصية النقية للطبيعة التي لم يمسسها النمو الاقتصادي بعد. وعلى الرغم من المترتبات الدينية الجلية في هكذا أعمال، إلا أن الطبيعة قدمت على شكل وحدة إيكولوجية كلية، يمكن أن تمكّن الجنس البشري من العودة إلى حالة أولية سابقة.

إلا أن هكذا توصيفات، مهما كانت متبصرة، لم يكن لها أي تأثير على النمو الاقتصادي الإجمالي. أما الأكثر نجاحاً فكانوا نشطاء حقوق الحيوان، ومن ضمنهم كتّاب وفلاسفة من أمثال بيرسي بيسشي شيلي (Percy Bysshe Shelley)، جان أنطوان غلازاس (Jean- Antoine Gleizès)، وآرثر شوبنهاور (Arthur Schopenhauer). أسّست عدة جمعيات نباتيين (Vegetarian Societies) في إنجلترا وفرنسا في بدايات القرن التاسع عشر، وسنّت عدة قوانين تمنع القسوة على الحيوانات. وصلت هذه المحاولات أخيراً إلى جمهور أوسع في نهاية القرن التاسع عشر عندما احتج أفراد معروفون من مثل جون راسكن (John Ruskin) روبرت بروننغ (Robert Brown-ing) مارك توين (Mark Twain)، جورج برنارد شو (George Bernard Shaw)، ريتشارد فاغنر (Richard Wagner)، تشارلز داروين، هنري س. سالت، وش. ج. ولّز ضدّ التشريح الحيّ، أو كتبوا كتباً ودراسات قصيرة تبنوا فيها المذهب النباتي.

وضمن نمو البورجوازية الاقتصادي والسياسي، تفتح اهتمام متجدد بالمفاهيم الإيكولوجية في كلّ من ألمانيا، إنجلترا، والولايات المتحدة حوالي العام 1850. سجلت أمثال هذه الإدراكات في أعمال كلّ

من فيلهلم هانريش ريهل (Wilhelm Heinrich Riehl) بعنوان **التاريخ الطبيعي للشعب الألماني** (*Natural History of the German People*) (1851–1869) وتشارلز داروين بعنوان **في أصل الأنواع من خلال الانتقاء الطبيعي** (*On the Origin of Species by Means of Natural Selection*)، أو **بقاء الأعراق المفضلة في الصراع من أجل الحياة** (*The Preservation of Forward Races in the Struggle for Life*) (1859)، وجورج بيركنز (George Perkins) مارش بعنوان **الإنسان والطبيعة** (*The Man and Nature*) (1864). وفي حين أمل ريهل في وقف عملية التصنيع والتحضر من خلال التوصية بالعودة إلى المجتمع الريفي الإقطاعي، دافع مارش، حين لاحظ مدى التلوث والتدمير اللاحق بالشاطئ الشرقي للولايات المتحدة، عن مقاربة عقلانية للموارد الطبيعية منظمة من قبل الحكومة. وفي المقابل، أمل داروين في تغلب الغيرية (Altruism) على الرغبات الأنانية (Egotistic). إلا أن كتابه فهم على الأغلب، وعلى وجه الخصوص من قبل الداروينيين الاجتماعيين بمثابة ترجمة لمبادئ اقتصاد السوق، والتنافس والتقدّم. كما اشتهرت أيضاً مفاهيم وحدة الوجود المستندة إلى كلّ من تطورية داروين ووحدة الإله والطبيعة الرومانسية. أصبح المفكر الألماني إرنست هيكل المؤمن بوحدة الوجود مشهوراً عالمياً، وكان أول من عرّف الإيكولوجيا، في كتابه بعنوان **المورفولوجية العامة للمتعضيات** (*General Morphology of Organisms*) (1866)، باعتبارها مختلف علاقات الحيوانات والنباتات مع بعضها البعض، ومع العالم الخارجي.

كذلك أدى التصنيع والتحضر في القرن التاسع عشر في كلّ من أوروبا وأميركا الشمالية إلى انتشار الوعي الإيكولوجي بين منظري الاشتراكية. وبينما أشاد كارل ماركس بالرأسمالية على اعتبارها القوة الثورية الوحيدة ضمن التطوّرات الحديثة في الأربعينيات، أثيرت لديه الشكوك فيما بعد بصدد وسائل الإنتاج الرأسمالي، حين لاحظ الشروط الاجتماعية والاقتصادية في إنجلترا في خمسينيات وستينيّات القرن التاسع عشر. إذ كتب في كتابه **رأس المال** (1867) بأنَّ الرأسمالية لم تشكل فقط الاستغلال المفرط للعمال، وإنما كذلك للموارد الطبيعية. وبناء على ذلك، رأى أن تداول المادة ما بين التربة والبشر بمثابة الإمكانية الوحيدة للحفاظ على خصوبة دائمة للتربة والطبيعة بشكل عام. إذ في رأيه أنَّ الإنتاج الرأسمالي قد طوّر التقنية بمزيج مختلف من العمليات الاجتماعية بهدف وحيد هو استغلال كلّ موارد الثروة الأصيلة أي: كلّ من التربة والعاملين. وكتب فريدريك إنجلز، في المنحى ذاته، في كتابه بعنوان **جدليات الطبيعة** (1871-1973) بأنَّ كلّ انتصار على الطبيعة يعني في الوقت ذاته خسارة ذات عواقب مجهولة وغير متوقعة. وبينما لم يتفكر كلّ من ماركس وإنجلز بصدد مستقبل الاشتراكية، فإن فنانين وكتاباً آخرين من مثل بيتر كروبوتكين ووليام موريس قاما بذلك. ارتكز عمل كروبوتكين بعنوان **حقول، ومصانع، وورش الغد** (*Fields, Factories and Workshops Tomorrow*) (1899) على فكرة الفوضوية لإقامة

مستقبل إيكولوجي، واستخدم بمثابة نموذج عملي للشيوعيين الأوروبيين والأميركيين الشماليين، وكذلك النقابيين الفوضويين من أمثال غوستاف لا نداور (Gustav Landau-er)، برتراند راسل، وهاينرش فوغلر خلال عشرينيّات القرن العشرين. ومن ناحية ثانية وضع موريس في روايته بعنوان **أخبار من لا مكان** (*News from no Where*) (1890) تصميماً أساسياً لمجتمع اشتراكي مثالي خال من كلّ فوارق الطبقات، وخال كذلك من كلّ أشكال الاستغلال. أكثر ما لفت النظر في مفهوم موريس للإيكولوجيا، هو تعريفه للجمال الذي اعتبره بمثابة الأداة الأكثر قوة وإيجابية ضدّ بشاعة الإهمال المقصود في مجتمع المستهلكين.

وفي الولايات المتحدة التي حلت محل بريطانيا بمثابة القوة الصناعية الأكبر في أوائل ثمانينيّات القرن التاسع عشر، بعد فترة من النمو الاقتصادي الجامح، لاحظ أفراد من مثل جون ماوير (John Muir) آثار «التقدّم» الاقتصادي على الطبيعة. ولقد كتب في أكثر كتبه شعبية بعنوان **منتزهاتنا الوطنية** (*Our National Parks*) (1901) والذي حيا فيه كلّ من إيمرسون، تورو، وتشارلز سبراغ سارجنت (Charles Sprague Sargent)، قائلاً: بينما أن جمال الطبيعة لا يزال موجوداً، إلا أنه مهدّد بشدة من قبل التصنيع، التحضير والفلاحة. وبغية التغلب على الآثار الكارثية الناجمة عن قوى الصناعة النفعية، دافع ماوير عن إدارة الغابات المنظمة حكومياً، وكذلك عن الحفاظ على الطبيعة ضمن منظومة المنتزهات العامة التي أنشئت في العام 1872. إلا أن عبادة ماوير الدينية الشديدة للطبيعة، حرّمت الجمهور من فهم المضامين السياسية لتوصياته.

وبينما كان وليام موريس، على غرار العديد من المفكرين الطوباويين في فترة الـ 1900، يرى الاشتراكية بمثابة القوة السياسية الوحيدة التي قد تتيح تماسك التبادل الاجتماعي الذي تمليه القوانين الطبيعية للحياة، يتعين اعتبار حركة البورجوازية الألمانية الصغيرة **حماية الديار** (Heimatschutz/ Protec-tion of Homeland) باعتبارها ردّ فعل ضدّ كلّ من الاشتراكية والرأسمالية معاً. نشر معلمون وكتاب، وموظفون رسميون ما بين الأعوام 1880 و1914، عدداً كبيراً من المقالات والكتب التي وصفت بشكل حيوي نتائج التصنيع والتحضير السريعين في ألمانيا، والانتشار الواسع لتلوث الماء والهواء، والقضاء على الغابات، والدمار الناجم عن السياحة ولوحات الإعلانات. حين أسّست منظمة **حماية الديار** في العام 1904 طالبت بتكريس الطابع المؤسسي لمنظومة منتزهات وطنية على غرار النموذج المتّبع في الولايات المتحدة. كما تضمنت أهدافها حماية الديار الألمانية في بيئتها الطبيعية والتاريخية، والحفاظ على الثروة النباتية والحيوانية، والحفاظ كذلك على الطراز المعماري المحلي. إلا أن نشطاء **حماية الديار** أملوا في أن المنظومة الملوثة والاستغلالية يمكن التغلب عليها من خلال مجرد «النوايا الحسنة» (Good Intentions). وعلى الرغم من سعة انتشارهم، مما أدى إلى عقد ندوات دولية في كلّ من باريس

(1909)، وشتوتغارت (1912) والتي شاركت فيها كلّ الدول الأوروبية تقريباً واليابان، إلا أن كفاحهم بقي عديم الفاعلية.

فحص المفاهيم الإيكولوجية خلال عصر الفاشية الأوروبية، وخصوصاً الوطنية الاشتراكية في ألمانيا، إشكالي إلى حدّ ما. فبينما كانت الائتلافات ما بين الأحزاب الفاشية والحكومات البورجوازية هي القاعدة السارية في كلّ الدول الأوروبية تقريباً في عشرينيّات القرن العشرين وثلاثينياته، وحدهم النازيون هم الذين يبدو أنهم عبّروا عن بعض الاهتمامات البيئية. في الحقيقة، تبنى النازيون بعض أفكار حركة **حماية الديار** البورجوازية الصغيرة، وأفكار حركات إصلاح الحياة حوالي العام 1900، وحركات المستوطنين في العشرينيّات، حيث اعتبروها كلها بمثابة المقدمات **للأيديولوجية** الشعبوية. كان ريتشارد والتر دارثي هو المنظّر القيادي، والذي أصبح وزيراً للزراعة في العام 1933. تمثل هدفه في تطوير ألمانيا إلى دولة فلاحية معافاة، قائمة على زراعة بيولوجية ديناميكية. اعتقد مؤيدو هكذا أفكار بأنّ لهم في أدولف هتلر حليفاً قوياً، وهو الذي كان معروفاً بحبه للحيوانات وبنباتيته، ورفضه للتشريح الحيّ. إلا أن هذه النزعات سرعان ما اتضح أنها زائفة، حيث كان هدف هتلر الحقيقي إيجاد فرص عمل وتطوير صناعة عسكرية قوية. وتمثلت النتائج في تصنيع متجدد، ونزوح كثيف من الأرض إلى المدن، وبالتالي تدهور بيئي على نطاق واسع. حتّى إنّ عدداً من القوانين التي سُنّت ما بين 1934 و1936 لحماية «الفنّ، الثقافة، والطبيعة» الألمانية كانت ذات طابع دعائي محض. وكشفت الاشتراكية الوطنية نفسها، بشكل متزايد باضطراد، باعتبارها منظومة أيديولوجية غير متماسكة محكومة بديكتاتورية اكتساب السلطة والحفاظ عليها. كانت النضالات من هذا القبيل من أجل القوة، بالتوازي مع سياسات التسلح العسكري، واقتصاد الاكتفاء الذاتي، متعارضة من النقيض إلى النقيض مع المفاهيم الإيكولوجية. إلا أن استعراض القوانين المنافقة ونباتيتها المستندة إلى الغيبية البوذية أفسدت بشدة كلّ مفاهيم النباتية والإيكولوجيا الصادقة في ألمانيا.

برزت أميركا بعد 1945 باعتبارها القوة السياسية والاقتصادية القائدة في الغرب. ولذلك لم يكن مفاجئاً أنْ يبرز الاهتمام بالمفاهيم الإيكولوجية بعد حرب 1939-1945 في هذا البلد أولاً. استندت التحليلات أكثر ما استندت على تجارب مختلفة، وخصوصاً عواصف الغبار في الثلاثينيّات الناجمة عن تآكل التربة، إزالة الغابات والإفراط في رعي الماشية، وكذلك بسبب تطوير الأسلحة البيولوجية، والكيميائية، والذرية خلال الحرب. كان العلماء من مثل فيرفيلد أوسبورن (Fairfield Osborn) في كتابه بعنوان **كوكبنا السليب** (*Our Plundered Planet*) (1948) وألدو ليوبولد (Aldo Leopold) **روزنامة مقاطعة الرمل** (*Sand Country Almanack*) (1949) من بين أوائل من حذر من تناقص الموارد الطبيعية وتزايد سكان العالم، ومن أوائل من وضع الخطوط العريضة لبدائل الإيكولوجيا.

كان كتاب راشيل كارسون (Rachel Carson) بعنوان **الربيع الصامت** (*Silent Spring*) (1962) أول كتاب يصبح الأكثر مبيعاً ويندرج في قائمة جريدة **النيويورك تايمز** لمدّة 31 أسبوعاً. وضعت كارسون الخطوط العريضة للآثار السلبية لاستخدام المبيدات التي لوّثت سطح الأرض، والتي من المحتمل أن تعرض في وقت ليس ببعيد كلّ أشكال الحياة على سطح الكوكب. وبالإضافة إلى ذلك لفتت كتب من مثل كتاب باري كومنورز (Barry Comnors) **العلوم والبقاء** (*Science and Survival*) غاري سنايدر (Gary Snyder) بعنوان **الأرض المنزل** (*House-Land*) (1963)، وكتاب بول إيرليتش بعنوان **القنبلة السكانية** (*The Population Bomb*) (1968)، وكتاب ثيودور روسزاك بعنوان **صناعة ثقافة مضادة** (*The Making of Counterculture*) (1968)، وكتاب باري كومنورز بعنوان **الدائرة السائرة نحو الإغلاق: الطبيعة، الإنسان، والتقنية** (*The Closing Circulation: Nature, Man and Technology*) (1970) الانتباه بشكل متزايد باضطراد إلى تلوث التربة، الماء، الهواء، والنمو السكاني، والاستئصال الجائر للحيوانات والنباتات البرية. شعار **البيولوجيا أو الموت** (*Biology or Death*) شعبية عارمة حين نقلت وسائل الإعلام بانتظام تقاريراً عن الأسلحة الكيميائية في فيتنام، وروّجت أخبار كوارث بيئية من مثل التسرب النفطي الناجم عن الناقلة النفطية **توري كاينون** على الشاطئ البريطاني في العام 1967، وإنفجار المنصة النفطية على شاطئ سانتا باربرا، كاليفورنيا، في العام 1969. كان الهيبيون من بين أوائل من روّج شعبياً شعارات من مثل «الطاقة الشمسية» (Solar Energy)، توليد الكهرباء من الماء (Water Power)، العودة إلى الطبيعة (Turning on to Nature)، أو «البقاء من خلال الفضيلة» (Survival with Grace)، وذلك في مجلات من مثل **أخبار الأرض الأم** (*The Mother Earth News*). وبالرجوع إلى مصطلح الرفض الأكبر (The Great Refusal) الذي نحته ماركوس، لم يرغب الهيبيون في المشاركة في تدمير الطبيعة، واعتنقوا بدلاً عن ذلك فكرة الحياة البسيطة.

أسهمت كلّ هذه المنشورات والاحتجاجات في الحملة البيئية التي ابتدأها غايلورد نيلسون (Gaylord Nelson) من ويسكونسن في مجلس الشيوخ الأميركي، مما أدى إلى تأسيس «يوم الأرض» شبه الرسمي في العام 1970، وإنشاء وكالة الحماية البيئية (EPA). شارك أكثر من 500.000 شخص في أنشطة أول «يوم أرض» مستندين إما إلى «تكتيكات البيئة» لوكالة حماية البيئة، أو هم استندوا إلى إعادة التدوير، أي الاستعمال الأكثر توفيراً للموارد وكذلك لأنشطة الفرد. وكأن من المأمول أنَ تتيح هذه الإجراءات قريباً العودة إلى الحالة السويّة.

إلا أن صدمة يوم الحساب تلقت مزيداً من التعزيز من قبل دراسة أجراها صناعيون وعلماء أوروبيون في معهد ماساشوستس للتكنولوجيا في بوسطن، رعاها «نادي روما»، ونشرت في العام 1971 بعنوان **حدود النمو** (*The Limit of Growth*). تمثل

هدف هذا التحليل بتحديد الإطار الزمني لانهيار المنظومة الاقتصادية بسبب حالة تدني الموارد الطبيعية وتنامي سكان العالم. وكأن من بين التوصيات الحدّ الصارم للنمو السكاني، التوفير في استعمال الموارد، واختزال جذري للنزعة الاستهلاكية. ومنذ أن ترجم الكتاب فوراً إلى كلّ اللغات تقريباً، يمكن اعتباره بمثابة بداية غير مسبوقة بوعي بيئي على مستوى العالم، وكذلك بداية خطاب نظري في الإيكولوجيا. وفوق ذلك، عززت الدراسة بشكل غير مباشر الفهم القائل بأنَّ ليس هناك فارقاً يذكر ما بين الاقتصادات الخاصة وبين الاقتصادات المدارة من قبل الدولة، على صعيد التلوث واستغلال الموارد الطبيعية.

سَبَّبَ هذا العدد الكبير من المنشورات المتعلّقة «بحماية البيئة» عدداً من المبادرات، ابتدأت في السبعينيّات. وكان من أولها تأسيس المنظمات الدولية من مثل السلام الأخضر (The Green Peace) في العام 1971 الذين احتجوا على التجارب الذريّة، وتلوث الهواء والماء، وكذلك قتل الحيوانات. وبفضل تغطية إعلامية كثيفة، بلغ هذا الاحتجاج جمهوراً مهتماً بازدياد حول الكرة الأرضية. وبغية مقاومة عملية التصنيع المستمرة، طرح إيكولوجيون من مثل إ. ف. شوماخر (A. F. Schumacher) وموري بوكشن (Murray Bookchin) مفهوم «الصغير هو الجميل» (Small is Beautiful) الذي سعى إلى رؤية عالمية شاملة من ضمن اقتصاد محدد محلياً، مستعرضين بذلك الشعار الإيكولوجي القائل «فكّر عولمياً، وتصرّف محلياً» (Think Globally, Act Locally).

شكّلت رواية إرنست كالنباخ (Ernest Callenbach) بعنوان **الطوباوية الإيكولوجية قيد البروز** (1981) مثالاً نموذجياً على هذا المفهوم، وهي تمثل خريطة أساسية لبناء مجتمع إيكولوجي ومسالم تخلي عن استغلال الطبيعة وتدميرها. حتّى إنّ كالنباخ وصف في روايته هذه كيف أن الوعي الإيكولوجي المتنامي قد أدى إلى سياسات ملموسة انتهت بانفصال ولايات أوريغون، واشنطن، وشمال كاليفورنيا عن بقية الولايات المتحدة. عكست كتب من هذا القبيل واقعياً أحداثاً في كلّ من أميركا الشمالية وأوروبا خلال سبعينيّات القرن العشرين، وعلى وجه الخصوص تشكيل حركات «الخضر».

وفوق ذلك، أدت أزمة النفط التي رسمت بداية السبعينيّات كذلك إلى البحث عن موارد طاقة مختلفة. وبالتالي تمت الإشادة بالطاقة الكهربائية النووية باعتبارها المخلّصة من كلّ مشاكل الطاقة. وشُنّت حملات احتجاج ضدّ بناء محطات كهرباء نووية عبر أوروبا الغربية طوال السبعينيّات مما أدى إلى حركة سلام حسنة التنظيم بحلول العام 1980. وعبّرت حركة لا ينوي في الولايات المتحدة عن أهداف مماثلة، ولاقت دعماً واسعاً، وخصوصاً بعد أنْ أصبح «حادث» محطة الطاقة الذرية في بنسلفانيا على جزيرة الأميال الثلاثة، في العام 1978، معروفاً لدى الجماهير.

كان أول حزب أخضر يكسب اهتماماً عالمياً هو حزب «الخضر» الألماني الغربي الذي تاسس في العام 1980 وتكوّن حينها

من مجموعات احتجاج متنوعة بمن فيهم اليساريون، والنسويات، والفوضويون، ودعاة السلام، والمزارعون المحافظون. من الأعضاء البارزين لحزب ضدّ الحزبيين هذا، كما كانوا يدعون أنفسهم، وكانت النسوية بترا ك. كيلي (Petra K. Kelly) **القتال من أجل الأمل** (*Fighting for Hope*)، 1983، والماركسي رودولف باهرو (Rudolph Bahro).

وبالمثل، انتقد الماركسيون الألمانيون الشرقيون من مثل وولفغانغ هاريش (Wolfgang Harish) في كتابه بعنوان **الشيوعية بدون نمو؟** (*Communism without Growth*) (1975)، وروبرت هافيمان (Robert Haffeman) في كتابه بعنوان **غداً: المجتمع الصناعي على مفترق طرق** (1980) تقرير «نادي روما» مقدمين الاشتراكية الإيكولوجية بمثابة حلّ ممكن. لقيت بدائل سياسية وأيديولوجية من هذا القبيل دعماً غير مباشر من قبل الدراسة بعنوان **العالمي 2000** (1980) التي أطلقها الرئيس الأميركي جيمي كارتر (Jimmy Carter). تنبأ هذا التحليل ببلوغ عدد سكان العالم 6.3 مليار نسمة في العام 2000، مع تنامي التصحر، التضاؤل السريع للموارد الطبيعية، تزايد دمار المنظومات الإيكولوجية... إلخ. إلا أن العدد المتنامي لحكومات اليمين في بداية الثمانينيّات في «العالم الأوّل» (First World) ووعودها بمزيد من «التقدّم» الاقتصادي، سرعان ما أسقطت من الاعتبار تحذيرات من هذا القبيل باعتبارها تبشر بنهاية العالم ولا تقوم على أساس.

كانت وعود «النماء» - مرتبطة جزئياً بقرار حلف الناتو في العام بوضع المزيد من الأسلحة الاستراتيجية في أوروبا الغربية. وعلى الرغم من الاحتجاجات العارمة من قبل حركة السلام المدعومة من قبل «الخضر»، خصوصاً في ألمانيا، فإن نشر صواريخ «كروز» و«بيرشنج» ابتدأ في العام 1982. ونتج عن ذلك غضب وخوف عارمَين، مما وجد تعبيراً فنياً له في الأدب والأفلام التي تركز على موضوع موت الطبيعة (The Death of Nature) وكذلك على سيناريوهات الفناء الذري الداهم. وإضافة إلى ذلك، شاعت النظريات التي تعرف الزمن الراهن من خلال وما بعد الحداثة وما بعد التاريخ وانتشرت في الولايات المتحدة وأوروبا، مما أضاف تفتيتاً متزايداً للسياسات البيئية. إلا أن مثل هذه التطوّرات لم توقف الأحزاب والحركات الإيكولوجية عبر العالم عن أن تصبح القوة السياسية الأكثر شعبية في الثمانينيّات، وتعزّزت سياساتها الإيكولوجية والسلمية من خلال كوارث من مثل تشرنوبل (1986) وبهوبال (1989)، والتي ستبقى آثارها بعيدة المدى مجهولة لسنين عديدة.

كما أظهر تقرير العام 1971 بعنوان **حدود النمو** بجلاء أن ثروة «العالم الأوّل» كانت معتمدة كلياً على استغلال العالم الثالث (Third World). نما مذهب النشاط السياسي خلال الستينيات ضدّ حرب فيتنام، ومن أجل تحرير شعوب «العالم الثالث» باضطراد متحولاً إلى احتجاجات ضدّ تدمير «العالم الثالث» خلال السبعينيّات والثمانينيّات. واشتعلت الاحتجاجات ضدّ

القطع الشامل للغابات الاستوائية، نهب الموارد في الأنترتيكا، قتل الحيتان لأغراض «البحث العلمي» الصيد الجائر في محيطات العالم، وطمر النفايات النووية والكيميائية في المحيطات... إلخ. غالباً ما تمّت قيادة هذه النشاطات من قبل منظمات دولية من مثل **السلام الأخضر** ولقيت الدعم من منظمات وأحزاب إيكولوجية محلية.

أدّت فترة النمو الاقتصادي المفلت من كلّ قيد في الدول الصناعية والذي استمر خلال معظم عقد الثمانينيّات، مضافاً إليه الشعور بالعجز، واليأس والتبلّد لدى شعوب عدة إلى الانسحاب من العمل السياسي. رحّب أفراد وجماعات من هذا القبيل بقدوم فلسفة العصر الجديد التي ربما كان العالم الفيزيائي فريتجوف كابرا (Fritjof Capra) صاحب **المنعطف** (*The Turning Paint*) (1982) أبرز وجوهها. وعلى خلاف أتباع **الإيكولوجيا المتجذرة** (*Deep Ecology*)، تمثل حلمهم في استعادة وحدة البشر والطبيعة، القائمة على أفكار الروحانية بشرية المركز، والمساواة بيولوجية المركز. ويضاف إلى ذلك، أن أمثال هذه النبوءات الفردية كانت موجهة على الأغلب من خلال الاقتناع بأنَّ حلول «العصر الجديد» لا يمكن إيقافه، وذلك على الرغم من استغلال الطبيعة المستمر وتدميرها. أتاح هذا التفتيت شنّ هجومات قوية وشاملة على منظمات من مثل **السلام الأخضر** من قبل الصناعة ووسائل الإعلام. وتبعاً لهذه الاتهامات، يتمثل الفارق الوحيد ما بين السلام الأخضر والشركات متعددة الجنسيات في كون «أرباحهم» تقوم على «بيع» أيديولوجيا إيكولوجية في غير محلّها، ولا ضرورة لها، ومساوية (للشركات متعددة الجنسيات) في استغلاليتها. وهكذا فإن قمة الأرض (Earth Summit) التي تمت فبركتها من قبل الدول الصناعية في ريو دو جانيرو صيف عام 1992، لم تؤدِ إلى أي نتيجة، حيث استبعد من النقاش بشكل منهجي أي انتقاد للتجارة العالمية وآثارها التدميرية على المنظومة الإيكولوجية العالمية.

ليس هناك من مجال للشكّ بأنَّ مفاهيم الحركات الإيكولوجية والأفراد القائلين بها، قد فشلت حتّى الآن في التأثير على أيديولوجية «النمو» و«التنمية». وفي أعقاب التغيرات السياسية في بلدان الكتلة الشرقية، أصبح «اقتصاد السوق الحرّ» من جديد المبدأ المسيطر الذي تمّ من خلاله إباحة استغلال الموارد الطبيعية و«العالم الثالث». ومن ناحية ثانية، فإن العدد الكبير من المنشورات التي تتراوح ما بين يسار «أحمر - أخضر» (من مثل الدورية بعنوان **رأسمالية، طبيعة واشتراكية** (*Capitalism, Nature and Socialism*) ومروراً بمؤلّفات من مثل مؤلّفات دونيللا (Donnella) ودينيس ميدو (Dennis Meadow) ويورغن راندر (Jorgen Rander) بعنوان فيما يتجاوز **الحدود: مجابهة الانهيار الكوني، واستشراف مستقبل قابل للاستدامة** (*Beyond the Limits: Confronting Global Collapse, Envisioning a Sustainable Future*) (1992) وتحذير **علماء العالم إلى البشرية** (*World Scientist Warning to Humanity*) (1992)، والذي وقعه 1595 عالماً

من 69 بلداً وكذلك قيام سياسيين ليبراليين بفحص مستقبل الكوكب في كتبهم، كلّ هذا لهو دليل على أن المساجلة حول بقاء الجنس البشري دخلت طوراً حاسماً. إلا أن هؤلاء الليبراليين هم أميل إلى الفشل في تحليلهم للعلاقة ما بين استغلال الموارد الطبيعية، وأيديولوجية المستهلك، والنمو السكاني. هذا التحليل حيوي، إذا أخذنا في الاعتبار النمو السكاني المتوقع وخراب الطبيعة الوشيك والذي «لا عودة عنه» قبل منتصف القرن الحادي والعشرين. ومن الجلي، أن هناك ضرورة لتغييرات جذرية لهذا المسار الذي وصف عن حقّ بأنّه انتحاري. هناك حاجة لبرامج اقتصادية وسياسية قائمة على استبصارات إيكولوجية من مثل التآزر وأخوّة كلّ من الذكور والإناث، وتسترشد بمفهوم «أناس أقل، استهلاك أقل» بغية تجنّب الارتداد إلى العصر الحجري. وبالمثل، فمن الجوهري قيام أخلاقيات جديدة في احترام الطبيعة، والثقافة، والحاجيات المادية، والحياة بوجه عام، بالتوازي مع منظومة تربوية مبنية على الاحترام، والتسامح، والمسالمة. تمثل لا مركزية السلطة الاقتصادية والسياسية الخطوة الأولى بغية إعادة المسؤوليات إلى المناطق والأعمال المحلية، بحيث تنتج سلعاً ذات نوعية عالية وطويلة العمر، يصنعها أفراد يمكن أن يكونوا فخورين بإنجازاتهم. وبالمثل، هناك حاجة لتطوير موارد طاقة بديلة، وحاجة إلى خفض لا هوادة فيه للسياحة الجماهيرية، مع ضرورة إعادة تدوير الموارد النادرة.

وعلى وجه الإجمال، يتعين على البلاد الصناعية أن تبتعد عن مجتمع يُدار من قبل حواسيب عالية التقنية، وعليها بدلاً من ذلك إيجاد برامج لمكاملة الطبيعة والتقنية على مستوى محلي. وبالطبع، فإن أنشطة من هذا القبيل تتطلب الكثير من التخطيط كما تتطلب التحدي الحقّ في الاستغلال اللا محدود للطبيعة.

قراءات:

Bassin, Mark 1992: "Geographical Determinism in fin de siècle Marxism: Georgii Plekhanov and the Environmental Basis of Russian History".

Bookchin, Murray 1980 (1991): *Toward an Ecological Society.*

Bramwell, Anna 1989: *Ecology in the 20th Century: A History.*

Colingwood, R. G. 1945 (1972): *The Idea of Nature.*

Eckersley, Robyn 1992: *Environmentalism and Political Theory: Toward an Ecocentric Approach.*

Grimm, Reinhold, and Hermand, Jost, eds 1989: *From the Greeks to the Greens: Images of the Simple Life.*

Grundmann, Rainer 1991: *Marxism and Ecology.*

Harten, Hans-Christian, and Harten, Elke 1989: *Die Versöhnungen mit der Natur. Gärten, Freiheitsbäume, republikanische Wälder, heilige Berge und Tugendparks in der Franz?sischen Revolution.*

Hermand, Jost 1991: *Grüne Utopi-*

en in Deutschland: Zur Geschichte des ökologischen Bewusstseins.

Illich, Ivan 1973: *Tools for Conviviality.*

Levins, Richard, and Lewontin, Richard 1985: *The Dialectical Biologist.*

McCormick, John 1989: *Reclaiming Paradise: The Global Environmental Movement.*

Pepper, David 1993: *Eco-Socialism: From Deep Ecology to Social Justice.*

Tokar, Brian 1987 (1992): *The Green Alternative: Creating an Ecological Future.*

بيتر موريس كيتل (Peter Morris-Keitel)

تربية (Education)

تتجلى قضايا التمثيل والانتقاء وإعادة الإنتاج الثقافي بأقصى حدتها في السجالات حول المنهاج المدرسي. يمكن تمييز ثلاث مقاربات لمناقشات **الثقافة** والمناهج المدرسية: **(1)** - اشتقاق المناهج من تحليلات الثقافة (وهو نموذج التصوّر الثقافي)، **(2)** - نقد إعادة الإنتاج الثقافي من خلال المناهج المدرسية (**الأيديولوجية** - النموذج النقدي)؛ **(3)** - توليد المناهج بغية تعزيز العدالة الاجتماعية (نموذج الإنتاج والتمكين الثقافي). تعيد هذه المقاربات تأويل التحليل الفيبري للصلات ما بين الثقافة، المكانة الاجتماعية، النظام الاقتصادي، وإعادة توزيع السلطة في المجتمع (انظر تحليل فيبر للمجتمع انطلاقاً من الطبقة، المكانة، والسلطة (1922).

أجريت عدة محاولات، خلال هذا القرن، لاشتقاق المناهج من تحليل الثقافة. تكشف بعضها عن تداخل الثقافة والطبقة الاجتماعية. يبرهن عمل ت. س. إليوت بعنوان **أفكار من أجل تعريف الثقافة»** (*Notes Towards the Definition of Culture*) (1984) على ضرورة الحفاظ على منهاج أكاديمي كلاسيكي ذي ثقافة عالية (High Culture)، من مثل الفنون، الفلسفة، السلوكيات الراقية، وحكمة الماضي المتراكمة)، يتم تعليمه للنخبة الاجتماعية مما يساعد على الحفاظ على مجتمع نخبوي. الثقافة هي، بهذا التعريف، إنجاز اجتماعي، إنها مستقر طبقة (معينة). وجد هذا الأمر صداه في بريطانيا في وثيقة بانتوك بعنوان **من أجل نظرية في التربية الشعبية** (*Towards a Theory of Popular Education*) (1975)، حيث يرد فيه أن منهاج «الثقافة العالية» يتعين أن يكون حكراً على النخبة الاجتماعية، بينما يخصص «منهج شعبي»، مما لا يعني منهاجاً أكاديمياً متدنياً، للطبقات العاملة، يتضمن أنشطة ترويحية واستغلال أوقات الفراغ، ورقص، ودراسات، ووسائل إعلام، وحياة أسرية، ومناهج عاطفية/ فنية/ فيزيقية (في مقابل المناهج المعرفية/ الفكرية)، وكذلك أشغال حرفية. وقد توازي الانقسام الاجتماعي لهكذا عروض في المنهاج بعمل مدونتر (1972) حيث يتعين على أطفال الطبقة

العاملة دراسة مناهج تتجنب التركيز على محو الأمية القرائية والعددية، وتركز جهدها على دراسة البيئة الفيزيقية المباشرة، «من دون تجميل»، والتربية المحلية. واعتبر أن الوصول الفارقي إلى مناهج مختلفة يعيد إنتاج الوضع الاجتماعي الراهن.

أجريت محاولات لكسر نواة الطبقة الاجتماعية والمناهج المدرسية من خلال تحرّكات لتأمين تساوي فرص الوصول إلى منهاج ثقافة مشتركة. تتبنى هكذا تحرّكات تأويلاً أنثروبولوجياً للثقافة بدلاً من التأويل النخبوي، فتعرفها باعتبارها كلّ ما يصنعه البشر، والذي يتشارك فيه أعضاء الجماعات الاجتماعية ويتناقلونه. يتبنى التحليل الثقافي في هذا المقام مقاربة أكثر وصفية وحيادية من تلك المقاربات المصممة للإبقاء على الانقسامات الاجتماعية وإدامتها. تضمن المنهاج الأساسي للمدارس الاسترالية (مركز تطوير المناهج، 1980) عناصر ثقافة متعددة مشتركة - سعي إلى شكل من أشكال الاندماج الثقافي الذي أكد على التفاعل بين مختلف الجماعات. وتحديد عمليات تعلم أساسية، وخبرات تعليمية، ومعرفة، مما هو من حقّ لكلّ الأطفال.

أما في المملكة المتحدة، فيوفر عمل لاوتون (Lawton) بعنوان **التربية، الثقافة، المنهاج الوطني** (*Education, Culture and the National Curriculum*) (1989) مثالاً أكثر شمولاً لمنهاج يتصدى لملامح نوعية من الثقافة. إنّه يحدد «الثوابت الثقافية» (Cultural Invariants) (من مثل، المنظومة الاقتصادية، المنظومة السياسية الاجتماعية، والمنظومة التقنية) ويوصفها في سياق إنجلترا المعاصرة (بخصائصها في الكثافة السكانية، والحضرية، والتصنيع، وتعددية الثقافة، والعلمانية)، ويتحرك انطلاقاً من ذلك إلى سلسلة من الوصفات لمناهج تمثل عناصر مفتاحية في الثقافة الإنجليزية (من مثل دراسة التحضر، المنظومات الاقتصادية التربوية المتعددة الثقافة، والتربية السياسية، والتسامح). إلا أن عمل لاوتن في التحليل الثقافي لما يزيد على عقدين من الزمن تعرض للنقد كونه سطحياً مهملاً للنقد، متستراً على قضايا السلطة والصراع، مثقل قيمياً يفتقر إلى الأبحاث لمساندة له، انتقائي، وباحث عن الإجماع بالتراضي (Whitty, 1985). إلا أن لاوتن يضع من خلال الإعلان عن أنَّ المنهاج هو بالضرورة انتقاء من الثقافة الأرضية لتحليل أكثر شمولاً للمشكلات التي يطرحها هذا الانتقاء. تتضمن هذه المشكلات كلاً من مشكلة الإدماج والإبعاد الثقافي، شرعية صناع القرار، والمصالح التي يخدمها مثل هكذا إدماج أو استبعاد، وباختصار فهي تتضمن نقداً سوسيولوجياً وأيديولوجياً للمعرفة المدرسية.

يسائل نقد أيديولوجي للمعرفة المدرسية وظائف هذه المعرفة المدرسية في علاقتها بالمجتمع الأوسع. جادل يونغ (Young) (1971) بأنَّ المناهج المدرسية، قد احتفت بالثقافة الأكاديمية، حيث ركزت على المظاهر العقلية للتربية، بما هي أدبية، ومتفردة، ومجردة، وغير ذات صلة بالحياة اليومية وليس على المادية منها. وربط برشتاين، في المجلد ذاته ذلك بأشكال من

الضبط الاجتماعي مجادلاً بأنَّ محض مكانة عالية للمعرفة الأكاديمية أعاد إنتاج فوارق الطبقة والسلطة الموجودة في المجتمع. وسّع بولانتزاس (1975) هذا التحليل من خلال البرهنة على أن المدارس تعيد إنتاج الانقسام الاجتماعي إلى ذهني/ يدوي في المؤهلات التي تمنحها، حيث تكافئ النشاط الذهني ولا تؤهّل العمل اليدوي (لا تعطية شهادة)، وهي رؤية نالت دعماً تجريبياً في عجل ويلليس بعنوان **تعلم العمل اليدوي** (1977). وأن يكون المنهاج الدراسي مقاوماً بعناد للتخلي عن التقليد الأكاديمي وصلاته الثقافية مع إعادة الإنتاج الاجتماعي المصادق عليه من قبل الدولة، يمكن أن يشاهد في إحالات هارغريف (Hargreave) إلى **هيمنة المنهاج الأكاديمي** (*Hegemonic Academic Curriculum*) (1989).

كما أنَّ مجرد المساواة في الالتحاق بمنهاج أكاديمي لا يضمن زعزعة آثار إعادة الإنتاج الثقافية والاجتماعية للتمدرس بسهولة. يجادل تحليل بورديو القوي للمدرسة باعتبارها قوة محافظة (1976) بأنَّ نجاح الطلاب في المدرسة مشروط بامتلاكهم «رأس مال ثقافي» (Cultural Capital) و«عادات سلوك» (Habitus) (Bourdieu, 1977) (مثل، الاستعدادات، الاتجاهات، والدوافع للتعلم، الدعم الوالدي التربية، وكذلك الحظوة الاجتماعية، وسهولة التعامل مع وجوه السلطة، والقدرات اللغوية، والثقافة العالية). يستطيع الطلاب الذين يتمتعون برأس المال الثقافي والعادات السلوكية المطابقة لتلك المطلوبة في المدرسة، أن يعظموا استيفائهم للمنهاج المدرسي، إذ أنّهم يستطيعون الانخراط فيه بارتياح، أما بالنسبة لأولئك الطلاب ذوي رأس المال الثقافي المحدود، أو ذوي العادات السلكوكية المختلفة، فإن المنهاج المدرسي يمثل بالنسبة إليهم ثقافة غريبة بحيثُ إنَّ استيعابهم له سيكون بالتالي محدوداً. ينتج المنهاج ذاته الذي يقدم للجميع على قدم المساواة، مخرجات فارقية تؤدي بدورها إلى إدامة الوضع الاجتماعي الراهن. وبالتالي، ينفذ المنهاج وظيفة أيديولوجية من خلال إعادة إنتاج اللامساواة الاجتماعية والثقافية تحت ستار تساوي الفرص، موحياً بأنَّ القابلية الطبيعية وليس عدم المساواة البنيوية هو ما يولّد المخرجات الفارقية، مركزاً بذلك الانتباه بعيداً عن آثار إعادة الإنتاج الاجتماعية التي يولدها المنهاج الأكاديمي.

يُرَجِّعُ تحليل بورديو صدى تعليل ألتوسير (Althusser) (1972) البنيوي للتربية بمثابة **جهاز دولة أيديولوجي** (*Ideological State Apparatus*)، يعمل على إعداد الطلاب على صعيد الأيديولوجيا والمعرفة، بغية إنجاز مطالب اقتصادية تخدم الرأسمالية. ولقد وُسِّعَ هذا الموضوع في تعليل بوالز وجانتيس (1976) لعملية «المنهاج الخفي» (Hidden Curriculum) في تنمية سمات الشخصية التي تعدّ عمال المصانع المقبلين في أميركا (1976)، وكذلك في دراسة حول توقّعات المعلمين وتفاعلاتهم الفارقية على أساس الطبقة الاجتماعية في مدارس نيو جرسي، قام بها أنايون (1980)، وتحليل دلبيت (Del-

pit) (1988) لكيفية إعادة إنتاج «ثقافات السلطة» (Cultures of Power) في قاعات الدراسة. يبدو في كلّ هذه التعليلات أن هناك فرصة ضئيلة لإفلات المعلمين والطلاب من هذه الآلية.

وعلى النقيض من هذه المنظومات المانعة والحتمية، يجادل جايروكس (Giroux) (1983) بأنَّ المدارس هي مؤسسات «مستقلة نسبياً» (Relatively Au-tonomous)، وبأن المعلمين ليسوا «مغفلين ثقافيين» (Cultural Dopes) أو دمى في يد الدولة. يمكن للمعلمين والطلاب ممارسة فاعليتهم. إلا أن الاعتراف بذلك، لا يجعل مشكلات الإمبريالية في المناهج أسهل حلاً. يتعين على التحليل الثقافي أن ينخرط في قضايا السلطة والشرعية في المناهج وعلاقتها بالمجتمع الأوسع؛ إنّه يتطلب تحليلاً سياسياً للمنهاج المدرسي.

يجادل جايروكس بأنَّ السيطرة الثقافية منتشرة ومتغلغلة (في آن معاً)، وبالتالي سوف يحتاج المعلمون والطلاب إلى التقاط فرصة للمقاومة؛ وسوف يحتاجون إلى التفتيش عن «التشققات في الدرع» (Chinks in the Armour). سوف يستوجب هذا المشروع تساؤلاً نقدياً للمناهج حول أي فئة ثقافات هي التي تسمَّي» (تؤكد) فيها، وأية فئة ثقافات هي التي «يتم السكوت عنها» (تلغي) (Fine, 1987)، سواء أكان ذلك على صعيد العرق، الطبقة، النوع الاجتماعي، أو عضوية الثقافة الفرعية. وهو ما يثبت رسالة فرايري (Freire) في عمله بعنوان **بيداغوجيا المقهورين** (*Ped-agogy of the Oppressed*) (1972) التي تدافع عن تمكين الجماعات الاجتماعية المستضعفة، حالياً، وذلك من خلال تطوير برامج محو أمية تنغرس في الخبرات المحسوسة العيانية لمختلف الجماعات الثقافية في المجتمع البرازيلي.

تعكس القرارات حول محتوى المنهاج بنى السلطة في المجتمع وتعززها. فلقد وجد تحليل آينيون (Anyon) (1981) للكتب المدرسية الأميركية في مادة الدراسات الاجتماعية أنها أغفلت ما يلي ونزعت الشرعية عنه: **(1)** الصراع مع الاقتصادات الرأسمالية والبدائل عنها؛ **(2)** اللامساواة في السلطة على صعيد العرق، الطبقة، والنوع الاجتماعي، **(3)** اللامساواة في السلطة السياسة والاقتصادية. أما في المملكة المتحدة، فلقد تجلت الطبيعة الخلافية لمحتوى المناهج الثقافية في المناظرة حول عروض منهاج في التاريخ، والتي اعتبرت أنها تحتفي بالثقافات البيضاء الإمبريالية وذات النزعة التفوقية. يجادل أبل (1993) بأنَّ فرض منهاج وطني في المدارس الأميركية يتجاهل التنوع الثقافي لمصلحة ثقافة تيار سائد محدد وفارضة لذاتها. إلا أن آثار ذلك تتمثل في إعادة إنتاج فوارق السلطة الموجودة في المجتمع، وتخدم ثقافة سياسية محافظة أوسع مدى تتصف بالنزعة الاستهلاكية، والتملكية، والتنافسية، والتخصيص الذي يحافظ على استمرارية سلطة المتمكنين فعلياً مع استضعاف المستضعفين الحاليين. ويجادل إبل، مردداً بذلك صدى جايروكس بأنَّ اقتراح منهاج وطني يصدر عن ثقافة مسيطرة وسائدة، وهو أيضاً أيديولوجي

باعتبار أن محتوى المنهاج المقدم من قبل السلطة السياسية المسيطرة ليس مطروحاً للتساؤل، بذريعة خدمة الحريات الفردية. وهو يجادل، بأنَّ ما يتوجب ضمانه في مقترحات منهاج وطني، هي بالأحرى شروط التنوع الثقافي في المنهاج الدارسي.

يدين النقد الأيديولوجي في أعمال جايروكس بالكثير للنظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، وخصوصاً لأعمال أدورنو، هوركهايمر، وماركوس. تستنير التحليلات الأحدث للمنهاج ببعض جوانب أعمال يورغن هابرماس. يمكن استعمال ترسيمة هابرماس ثلاثية الأبعاد في المعرفة - أي الاهتمامات التأسيسية - لكشف الاهتمامات الناشطة في المنهاج، ولاقتراح روزنامة للتمكين الثقافي (على سبيل المثال، غروندي (Grundy) وسميث (Smith). إذ إنَّ منهاجاً يقوم على مقدمات الاهتمام التقني الذي قال به هابرماس هو مضبوط ثقافياً وله قوة الضبط بدوره، أي إنّه قادر على إعادة الإنتاج ثقافياً واجتماعياً. وأما المنهاج القائم على مقدمات الاهتمام التأويلي الذي قال به هابرماس فإنّه قادر على إعادة الإنتاج ثقافياً على صعيد آثاره (وليس بالضرورة على صعيد نواياه) بمعنى أن انشغاله بالفهم يتجاوز مسائل نقد المشروعية والأيديولوجية. يقترح اهتمام هابرماس التحريري منهاجاً يسائل مشروعية المحددات الاجتماعية والثقافية للمعرفة المدرسية من خلال بيداغوجيات نشطة تقوم على المرور بالخبرات، وبالتالي فهو يعزز التمكين الجماعي لمختلف الثقافات والثقافات الفرعية في المجتمع (Mor-rison 1994a). تجدد الصلة ما بين النقد والتمكين حيوية تقدّمية ديوي لإعلاء شأن الديمقراطية، وتجذرها سياسياً (Morrison, 1989). تجدد الصلة ما بين النقد والتمكين حيوية تقدّمية ديوي لإعلاء شأن الديمقراطية وتجذرها سياسياً (Morrison, 1989) يصبح المنهاج المدرسي من هذا المنطلق، تغييرياً على الصعيد الاجتماعي بدلاً من أن يكون معيداً للإنتاج. إنّه يدفع العدالة الاجتماعية، وتحقيق المستقبليات الوجودية الجماعية إلى الأمام، بحيث يحقق تساوي السلطة في المجتمع ويعيد توزيعها.

وأكثر من ذلك، يمكن أن ينظر إلى دعوة هابرماس إلى الفعل التواصلي (Communi-cative Action) (1987, 1984) بمثابة وسيلة لكسر «كبت الاهتمامات القابلة للتعميم» (Suppression of Generalizable Inter-ests) التي تذهب إليها العقلانية العملية. تحتفي العقلانية التواصلية التي تصبح فيها الاهتمامات، والسلطات، والتمكين الثقافي شفافة ويُحْكَمُ عليها انطلاقاً من قدرتها على تحقيق «وضعية الكلام المثالية» (Ideal Speech Situation) والتواصل المتحرر من القيود، تحتفي بالخصوصية الثقافية للمناهج المدرسية. انطلاقاً من وجهة نظر هابرماس، يمكن «إعادة مزاوجة» (Recoupled) عوالم المعلمين والطلاب مع العناصر البنيوية للمجتمع من خلال مناهج تعمل على النسيج الثقافي لمجتمعات وجماعات نوعية وبالتعاون معه. يدعو هذا إلى أشكلة ثقافية للمناهج المدرسية (الرسمية منها والخفية على حدّ سواء)، وتبني البيداغوجيات التي

تشتق من «وضعية الكلام المثالية» من مثل: العمل التعاوني والتشاركي؛ التعليم القائم على المنافسة؛ الأنشطة التي تسائل نقدياً محتوى المنهاج، التعلم المستقل ومن خلال عيش الخبرات، التعلم موضوع التفاوض، الأنشطة ذات الصلة بالمجموعة المحلية؛ وأنشطة حلّ المشكلات (Morrison, 1994b).

يقترح الدفاع عن مناهج متنوعة ثقافياً أن تكون سلطة اتخاذ القرارات حول محتوى المنهاج موزعة ولا مركزية. وبينما يتماشى هذا مع أفكار فوكو حول تعدد مواقع السلطة وقنواتها (Foucault, 1980)، وبينما يقطع مع المفاهيم الماركسية حول مركز السلطة المحدود (انظر ماركسية)، وبينما يعترف بأنَّ التربية هي أساساً مفهوم «موضع اعتراض»، فإن هذه النظرة لا تتلاءم بسهولة مع تجربة العديد من الأوطان حول العالم حيث تتخذ القرارات بصدد محتوى المنهاج من قبل حكومات تدخلية وتحكمية بشكل متزايد. إلا أن الإشكاليات الثقافية للمناهج المدرسية لن تزول على كلّ حال؛ حيث يستمرّ النضال، حول التمثيل الثقافي، والتنوع الثقافي، وتمكين الجماعات الثقافية في المناهج، في إظهار المزاوجة ما بين السلطة والأيديولوجيا في المجتمع، كما يستمرّ في التعامل مع المنهاج المدرسي بمثابة «أرض متنازع عليها» (Contest Terrian) (Giroux, 1983). تدافع القضية المضادة للتنوع الثقافي في المنهاج عن عمود فقري ثقافي مركزي في المجتمع، لمجابهة التهديدات المنظورة للنظام الاجتماعي والأخلاقي القائم، والتي تطرح حين يتزلق التنوع إلى نزوع نحو النسبية؛ بينما ترى قضية التنوع أن أي شيء آخر سواه هو إما أن يكون إعادة إنتاج اجتماعية أو إعادة إنتاج أيديولوجية.

كيث موريسون (Keith Morrison)

قراءات:

Althusser, L. 1972: "Ideology and Ideological State Apparauses".

Anyon, J. 1980: "Social Class and the Hidden Curriculum of Work".

------ 1981: "Schools as Agencies of Social Legitimation".

Apple, M. 1993: *Official Knowledge: Democratic Education in a Conservative Age.*

Bantock, G. 1975: "Towards a theory of Popular Education".

Bourdieu, P. 1976: "The School as a conservative Force: Scholastic and Cultural Inequalities".

------ 1977: *Outline of a Theory of Practice.*

Bowles, S., and Gintis, H. 1976: *Schooling in Capitalist America.*

Curriculum Development Centre 1980: *Core Curriculum for Australian Schools.*

Delpit, L. D. 1988: "The Silenced Dialogue: Power and Pedagogy in Educating other People's Children".

Eliot, T. S. 1948: *Notes Towards the Definition of Culture.*

Fine, M. 1987: "Silencing in Public Schools".

Foucault, M. 1980b: *Power/ Knowledge: Selected Interviews and Other Writings* 1972-1977.

Freire, P. 1972: *Pedagogy of the Oppressed.*

Giroux, H. 1983: *Theory and Resistance in Education.*

Grundy, S. 1987: *Curriculum: Product or Praxis.*

Habermas, J. 1984: *The Theory of Communicative Action.*

Vol. 1: *Reason and the Rationalization of Society.*

------ 1987: *The Theory of Communicative Action, Vol. II: Lifeworld and System.*

Hargreaves, A. 1989: *Curriculum and The EPA Community School".*

Lawton, D. 1989: *Education, Culture and the National Curriculum.*

Midwinter, E. 1975: "Curriculum and the EPA Community School".

Morrison, K. R. B. 1989: "Bringing Progressivism into a Critical Theory of Education".

------ 1994a: *Implementing Cross-Curricular Themes.*

------ 1994b: "Habermas, Pedagogy and the School Curriculum".

Poulantzas, N. 1975: *Classes in Contemporary Capitalism.*

Smyth, J. 1991: *Teachers a Collaborative Learners.*

Weber, M. 1922A (1948): "Wirtschaft und Gesellschaft".

Whitty, G. 1985: *Sociology and School Knowledge.*

Willis, P. 1977: *Learning to Labour.*

Young, M. F. D., ed. 1971: *Knowledge and Control.*

دراسات القرن الثامن عشر (Eighteenth-Century Studies)

ثمّة أكثر من قرن ثامن عشر واحد تماماً مثلما هناك أكثر من شكل واحد للنظرية النقدية والثقافية. فالأدب الإنجليزي والتاريخ والثقافة في الحقبة الزمنية الممتدة بين عام 1660 وعام 1798 والتي عرفت بأسماء مختلفة، مثل، الحقبة «الأوغسطينية»، و«الكلاسيكية الجديدة»، و«عصر التنوير»، وبتعبير واحد «القرن الثامن عشر»، لم تتلقّ ذلك النوع من الانتباه المؤثر والتحويلي من قِبَل القراءات النظرية المعاصرة، كما تلقّى أدب عصر النهضة، والعصر الرومانسي والأدب الحديث - نعني بالقرن الثامن عشر ذلك الزمن الذي كان فيه الاهتمام الواعي والمتّسق بعلاقته بالماضي اليوناني والروماني الكلاسيكي، وأيضاً، بتاريخه الحديث المدني والسياسي. كان أحد أسباب هذا الافتقار النسبي في مجال الاهتمام بأدب القرن الثامن عشر من قِبَل المنظِّرين النقديين يَمْثُل فيما اعتبر عدم إمكانية السيطرة على المادة نفسها. فقد عُرِفَ فكر

القرن الثامن عشر بأنَّه فكر مطلق، وضعي، عقلي، ومتمركز في العقل وحوله - وهي هذه الصفات الفلسفية والأدبية التي سعى مذهب التفكيك، ونظرية الخطاب، الأنثوية اللاكانية، المذهب التاريخي الجديد وأشكال أخرى من النظرية الثقافية، لتحدّيها منذ ستينيّات عام 1960. فعلى سبيل المثال، اعتبر جون بندر (John Bender) (1992) الطبيعة المحافظة وعدم وعي دراسات القرن الثامن عشر اللسانية والسياسية متجذِّرة في أشكالها المماثلة لمسلّمات فكر القرن الثامن عشر ذاته، وهو موقف تاريخي وإبستيمولوجي عزَّز ثقة البحث التقليدي ومناعته، لكنه تجنَّت، أيضاً، إمكانية حصول معرفة نقدّية حقيقة، ورأى بندر الذي استشهد باقتباسات من أنطوني غيدنز (Anthony Giddens) أنها لا تحصل إلا عندما يقف الباحث خارج إطار المرجع الذي يشغله موضوع الدراسة. وهذا لا يشكل تحدّياً، فقط، للبحث التاريخي الوضعي التقليدي الذي قام على الافتراض بأنَّ الصدق النقدي يعتمد على رؤية الماضي بذاته، لكنه يتضمن، أيضاً، فكرة أن ورود النظرية النقدية في دراسات القرن الثامن عشر يتحدّى المثل العليا للقرن الثامن عشر وإطار مرجعه.

وبالضبط، كان في هذا تدمير النظرية النقدية الظاهر، للمعنى، الصدق والاستمرارية التاريخية الزمنية - وهو الذي استنكره الباحثون في القرن الثامن عشر. واستمر الجدل الضمني بين الذين يرون الفهم التاريخي ماثلاً في قراءة أعمال القرن «كما هي وبذاتها»، والذين يرونه ملزماً بالقراءة من منظور التطوّرات اللاحقة. تمكنت أفضل الكتابات النقدية الحديثة، بما في ذلك بعض الكتب المذكورة في القائمة، أدناه من دمج المنظورين، بينما ظلّت أقل الكتابات إثارة على الاعتقاد بالكفاية الذاتية لأحد المنظورين أو للآخر.

على أية حال نقول، إن فعل التمييز بين ما يخصّ «الماضي» وما يخصّ «الحاضر» يمثِّل إشكالية، وذلك، كما برهن هايدن وايت (Hayden White)، وستيفن غرينبلات (Stephen Greenblatt)، وميشال فوكو (Michel Foucault) (ناهيك عن نقّاد ما بعد الاستعمار) قائلين، إن الفهم التاريخي واللغة التي بها ترمّز يتأثران بأيديولوجيا وضعنا الحاضر. وقد عمل هذا الموقف كسيفٍ ذي حدّين، محدّداً العوامل في المقاربتين التقليدية والنظرية، كليهما، نعني مقاربتي القرن الثامن عشر. فمن جهة، فُهِمَ القرن الثامن عشر بأنَّه تجريبي حسّي بعمق، وأنه مرجعي، ومنظّم، لذا، فإن لا تاريخيّة تفكيكية دريدا (Derrida) ودومانيان لأفكار الدليل، التاريخ والصدق التي دعمت أساس دراسة القرن الثامن عشر. ومن جهة أخرى، نقول، إن الافتراض المفيد أن النظرية النقدية والثقافية قد طوّرت أدوات نصية وفلسفية تفوق تقنيّات وقدرات درايدن (Dryden)، روشستر (Rochester) بوب (Pope) سويفت (Swift)فيلدنغ (Fielding) ريتشاردسون (Richardson)، جونسون (Johnson)، بوزولْ (Boswell)، غيبونز (Gibbons) وبيرك (Burke)، ذاكرين مجرد عدد قليل من الكتّاب الذكور المعروفين في تلك الحقبة

الزمنية – وإن تلك الأدوات لم تبق القرن الثامن عشر ثابتاً بشكل مسيطر في عقولنا فحسب، بل كشفت السذاجة التاريخية والنقدية للنظرية المعاصرة.

وقد طرح هذا الموقف نقطة مهمة جداً تتعلّق بطبيعة المعرفة التاريخية وأسس الدليل الخاص بالفهم التاريخي الذي ينتمي إلى الدراسات الأدبية المعاصرة، بعامة. وكانت مسألة ما إذا كان «التاريخ حقيقياً أو نصيّاً» قد غزت كلّ نقاش جدلي متعلق بقيمة النظرية النقدية. والحقّ يُقال، إن الإنسان قد يحاجج قائلاً، إن أهمية مسألة الوعي التاريخي والمعرفة التاريخية في أدب القرن الثامن عشر ودراسات القرن الثامن عشر هو دلالة على مركزية القرن الثامن عشر في التاريخ الأدبي، لا هامشيّته، غير أن نموذجية فكر القرن الثامن عشر من هذه الناحية، هي، بالضبط، مضادة لما رآه بندر (Bender) في المقالة المستشهد بها، أعلاه. لأن المقاومة للنظرية النقدية التي أظهرها أدب القرن الثامن عشر المعروف، تكشف بقوة عن عاملين اثنين قلّما كان لهما حسبان، هذا إن حصل، لدى «ذوي الاختصاص». فهي تخبرنا الكثير عن وجهة النظر التي من خلالها تمّت قراءة أعمال القرن الثامن عشر كما تخبرنا عن الأعمال نفسها، وهي تمثّل أسلوباً من الوعي التاريخي والإنتاج التاريخي لم تكتشفه ما بعد الحداثة إلا حديثاً وبسطته في قراءتها لنيتشه (Nietzsche)، وفوكو (Foucault) وباخِتينْ (Bakhtin). وهو، بالضبط، استهلاك العقل الذاتي لمبتدعاته. ونسبيّة اللغة التي تجعل كاتباً مثل جونسون (Johnson) ينشئ ويطوّر نثراً أدبياً في مقالاته يرتاب، دائماً، بأكثر بياناتها جدّية ويضرب في جذورها، وبنى في ذاته مقاومةً للمماثلة والتشاكل. ومثل دو مان، دريدا ولاكان عملت حساسيّة جونسون المتعلّقة بعقبة اللغة وتناقضاتها (aporia)، ولظلمة القلب الإنساني التي تقع في أساس الكياسة البرّاقة للإنشاءات اللسانية المتمدّنة على افتراض وتجسيد الأهمية التي لا تختزل، للطبيعة البشرية والتي موقعها يشهد على هذه التشريعات. فهنا نجد أن المعرفة، التاريخ، والمعنى لا توجد في العالم المضمون إلهياً، وإنما في العلاقات المادية بين البشر، بين العقل والعالم، بين الدالّ والمدلول وبين الكائن البشري والله.

ومع أن قاموس جونسون لا يزال يُعَدُّ تجسيداً لمركزية لسانية محافظة، فإن قراءة متأنيّة «لمقدمة» ذلك العمل تكتشف عن الدرجة الاستثنائية التي خضع عندها جونسون لتاريخيّة اللغة، ولفهمه الواسع لطبيعة اللغة لجهة علاماتها. وكذلك، نجد أن كتاب جونسون: **حياة الشعراء** (*Lives of the Poets*) يشهد على وعيٍ لنصيّة البُنى المتمدنة، الذاكرة، والهوية الشخصية والشعرية، وحتّى عندما يرسم الكتاب نشاطاً لسانياً يمكّن القارئ من الحصول على خبرة إنسانية عامة لا تكون تسمية «الصدق» لها تسمية غير ملائمة، بل ملائمة. وعلى كلّ حال نقول، إنّه، في حين أن نصيّة «الصدق» ذات المفارقة ليست بإشكالية، عند جونسون، فإن الباحثين التقليديين في القرن الثامن عشر يعملون كما لو أنها سابقة للنصّ ومطلقة، ويكرّس المنظّرون النقديون طاقاتهم لخدمتها كلياً

بوصفها تصوّراً ذا معنى، وخبرة.

هذه الظواهر الجونسونية التي يشارك فيها، وبمقدار أقل، كتاب آخرون في القرن الثامن عشر (مثلاً، درايدن، سويفت، هيوم وغيبون) كانوا استثنائيين بقدرتهم على الجمع الخلّاق بين خبرات التغيّر والبقاء. أما المقاومة التي نشأت بينهم، فهي جزء لا يتجزأ من المعرفة التاريخية لنصوص جونسون. هذه المعرفة التاريخية - ذات الصلة الوثيقة بكتاب فوكو **أصل** (*Genealogy*) (1984c) والمختلفة نوعياً عن الوضعية التي تساوي بين التاريخ والوصف المرجعي «للحقيقة» القبلية - هي مركز النقاش ما بعد الحداثي حول التاريخ، السلطة، النصيّة، الذات وتصوّر المؤلّف. وهناك أعمال معينة من الميتا - خرافة لبيتر آكرويد (Peter Ackroyd)، جانيت ونترسون (Jeannette Winterson)، غراهام سويفت (Graham Swift)، ج. م. غوتزي (J. M. Goetzee) وإتالو كالفينو (Italo Calvino)، سبق لها أن مثّلت طرقاً مختلفة استمرت بها الثقافة ما بعد الحداثية مع ثقافة القرن الثامن عشر، إن اختلفت عنها. وعلاقة الترجمة بين هؤلاء وكاتبي قصة ما بعد حداثيين آخرين والقرن الثامن عشر التي هضموها سوف تكون مهمة، مؤثرة بشكل متزايد، في عملية إعادة التفكير العامة في ظواهر الاستمرار والانقطاع بين الحاضر والماضي التي كانت النظرية النقدية والثقافية جزءاً منها. وهذا هو، أيضاً المنظور الذي يدرك منه التاريخ. أنه نتاج المفاوضة المستمرة للحظة الحاضرة مع اكتشاف الماضي، وأن القوة والسلطة (كما لاحظ بندر) صارتا واقعين سياسيين حقيقيين يشكلهما الخطاب التاريخي من نوع أو من نوع آخر. غير أن حسّي التاريخ يقول، إن القرن الثامن عشر هو انعكاسي أكثر مما رأى بندر بالنسبة إلى القوة المنطقية والاحتمالات.

يمكن رؤية الوعي السياسي الخاص بالحقبة الزمنية، في العناصر السوسيولوجية والأنثروبولوجية، في الكتابات التاريخية، في القرن الثامن عشر التي صارت، حديثاً، محور القراءات السياسية الخاصة بتلك الحقبة (انظر، على سبيل المثال، ج. س. د. كلارك (J. C. D. Clark)، وهاورد إرسكاين هِلْ (Howard Erskine Hill) وهاورد د. واينبروت (Howard D. Weinbrot). وفي حين قاومت ثقافة القرن الثامن عشر استيلاء المناهج المتطورة كثيراً، الخاصة بالسيميائية، واللسانيات والتفكيك - كالذي نلقاه، على سبيل المثال، عند دو مان حول شيلي وعند هارتمان حول ووردزوورث، ودريدا حول مالارميه، وجويس وروسو - فإن تلك الثقافة امتصّت منهجيات ثقافية وتاريخية جديدة متنوعة قابلت أشكالاً منطقية سياسية. والواقع هو أن أعمال فوكو، باختين، بلانشوت، ومنظّرين آخرين سهّلت انتشار مبادئ المعيارية الخاصة بالقرن الثامن عشر بمقدار ليس له مثيل، في «حقب زمنية» أدبية أخرى، كما يمكن رؤيته في الأعمال التي أنجزها بندر لاندري (Landry)، كاسل، دو بولا، إيغلتون، مكين ونسيوم المذكورة أدناه.

والآن، نجد أن الأعمال البحثية الثقافية المتعلّقة بموضوعات القرن الثامن عشر تدرس تجارب المرأة، الذاتية والفنيّة المختلفة وتجارب المرضى، والمجانين وأشكال مختلفة من المهمَّشين اجتماعياً، وسياسياً، وحقوقياً وجنسياً. ومثّل كتاب روجر لونزديل (Roger Lonsdale) **شاعرات القرن الثامن من عشر** (*Eighteenth Century Women Poets: An Oxford Anthology*) (1989) أحد الأدلة على مقدار صيرورة الكتابة النسوية جزءاً من التيّار المركزي لثقافة القرن الثامن عشر. وقد صارت الأعمال الحديثة في هذا الميدان في دوائر معرفية متداخلة. وفي الولايات المتحدة دُعِمتْ هذه الحركة من قِبل الجمعية الأميركية لدراسات القرن الثامن عشر (ASECS) ومن مؤتمرها السنوي، ومجلّتها: **دراسات القرن الثامن عشر**، مجلّات مهمة أخرى في ذات الميدان، مثل، القرن الثامن عشر: نظرية وتأويل. وقد كان للتحرّك نحو التداخل بين الأنظمة المعرفية والتعدّدية تأثير ديمقراطي على دراسات القرن الثامن عشر، في الولايات المتحدة – على الرغم من جميع مشاكلها المنهجية (انظر Fish, 1989b). وفي المملكة المتحّدة عقّدت سياسة الاتحاد الأوروبي، والانعزالية الجزيرية التقليدية للإنجليز مع مذهبهم التجريبي الحسّي، عملية التعميم الدولي، في هذا الميدان، مع أن ذلك لم يحصل في حقول أخرى (مثل الدراسات الثقافية، بصورة جوهرية)، لكن، لا بُدَّ من الإشارة إلى أن: المجلة البريطانية لدراسات القرن الثامن عشر نشرت كتابات عن التاريخ الثقافي البريطاني، والأميركي والأوروبي منذ انطلاقتها، في عام 1971، وإن يكن من جانب نظري متدنٍّ. وأبرز ما كان هو ظهور جمعيات مهنية جديدة هدفها دراسة القرن الثامن عشر، مثل، الجمعية الأفريقية الجنوبية لدراسات القرن الثامن عشر. وقد نُظِّم مؤتمرها الأوّل، وأحداث المؤتمر (انظر Leighton, 1992) حول موضوع حقوق النوع البشري، وكشف عن التطبيق الفلسفي والنقدي لتصوّرات عصر التنوير على الوضع المعاصر، الثقافي والسياسي، في أفريقيا الجنوبية، بروح القرن الثامن عشر ذاتها.

ولقد شهدت المملكة المتَّحدة والولايات المتَّحدة، كليهما، وبمقدارٍ ما، انهيار الحواجز الفاصلة بين الأنواع التقليدية مثل الملحمة، والهجاء الشعري الرسمي والقصيدة الغنائية، ورأت تلاقحاً متقاطعاً مع أنواع «صغرى» سابقة، مثل دفاتر تدوين اليوميات، والرسائل، والصحافة، ومحاضرات مصوّرة عن الرحلات، وكتب قانونية وتاريخية من أنواع مختلفة. والواقع هو أن أفكار «الأدب» و«الإنجليزية» خضعت لتمحيص دقيق في دراسات القرن الثامن عشر، خلال السنوات العشر الماضية بروّية تتعارض مع الفكرة الشعبية التي ما زالت تعتبر القرن الثامن عشر حقبة زمنية محافظة. وكانت القصة هي المستفيد الأكبر من إعادة النظر الجذرية تلك، والقصة هي، الآن، موضوع الدراسات النقدية الأميركية التي أسّسته، بشكل فعّال لنوعيّتها المركزية في ثقافة القرن الثامن عشر الماثلة للملحمة والهجاء الشعري قبل عشرين سنة.

والنتيجة المتأتية هي أن دراسات

القرن الثامن عشر ميدان بحث غنيّ، متعدّد الجوانب، وذو مفارقات تخوّله إلى أن يكون أكثر البحوث انفتاحاً حتّى في اللحظة التي يبدو فيها أنه الأكثر انغلاقاً، ومن اللافت أن دريدا، دولوز، فوكو، باشلار (Bachelard) ليفي - ستراوس، لاكان وليوتار قد اعتبروا كتابات القرن الثامن عشر مركزية لعملهم النظري.

انظر أيضاً:-Aporia; Canon; Decon-struction; Empiricism, Enlightement; Foucault; Genealogy; Idelogy; New Historicism; Positvism, Post - modern-ism; Semiotics; Sign; Tradition.

قراءات:

Ballaster, Ros 1992: *Seductive Forms: Women's Amatory Fiction from* 1684 *to* 1740.

Bender, John 1987: *Imagining the Penitentiary: Fiction and Architecture of Mind in Eighteenth-Century England.*

Castle, Terry 1986: *Masquerade and Civilization in Eighteenth-Century English Culture and Fiction.*

Clingham, Greg (forthcoming): *Writing Memory: Textuality, Authority, and Johnson's "Lives of the Poets".*

Crawford, Robert 1992: *Devolving English Literature.*

Damrosch, Leo, ed. 1992: *The Profession of Eighteenth-Century Literature: Reflections on an Institution.*

Dc Bolla, Peter 1989: *The Discourse of the Sublisme: Readings in History, Aesthetics, and the Subject.*

Eagleton, Terry 1982: *The Rape of Clarissa.*

The Eighteenth Century: Theory and Interpretation. Vol. 28, 1987.

Landry, Donna 1990: *Muses of Resistance: Laboring-Class Women's Poetry in Britain,* 1739-1796.

McKeon, Michael 1987: *Origins of the English Novel,* 1660-1740.

Nussbaum, Felicity 1989: *The Ausobiographical Subject: Gender and ideology in Eighteenth -Century England.*

------- and Brown, Laura, eds 1987: *The New Eighteenth Century: Theory, Politics, English Literature.*

Rousseau, G. S., and Porter, Roy, eds 1988: *Sexual Underworlds of the Enlightenment.*

Schwartz, Richard B., ed. 1990: *Theory and Tradition in Eighteenth-Century Studies.*

كريغ كلينغهام (Greg Clingham)

إينشتاين، سيرجي (Eisenstein, Sergei) (1898-1948)

سيرجي إينشتاين (1898-1948) هو أحد أعظم مخرجي الأفلام في جميع الأزمنة، وهو رائد السينما الثورية الروسية، فقد حصل تشريف لفيلمه: السفينة الحربية بوتمكن (Battleship Potemkin) بوصفه أعظم فيلم قد أُنجز.

ومنذ بداية حياته المهنية تعرض إينشتاين لنقد من قبل النقاد الرسميين السوفيات للطابع الفكري المتطرف لأفلامه، وبخاصة فيلم: **الأيام العشرة التي هزت العالم** (*The Ten Days that Shook the World*) (1928) وفيلم **القديم والجديد** (*The Old and the New*) (1929).

وفي أوائل ثلاثينيات القرن الماضي ذهب إينشتاين في رحلة طويلة إلى أوروبا وأميركا تخالده فكرة البقاء في الغرب. وبعد محاولة خائبة لإنتاج فيلم (Que Viva Mexico) ومشاكل مع المنتجين في هوليوود، اضطر إينشتاين إلى العودة إلى الاتحاد السوفياتي حيث عانى من عقبات نظامية صارمة كان الأكثر نشراً عنها منع فيلمه **مرج بزهين** (*Bezhin Meadow*) (1935) لرمزيته الدينية المعلنة. وخلال سنوات ما قبل الحرب كما خلال حرب 1939-1945 كلها، تمكّن إينشتاين، أخيراً من تحقيق الاعتراف الرسمي وإسكات نقاده. وقام بإنتاج فيلم وطني هو: ألكسندر نيفسكي (Alexander Nevsky) (1938)كتحذير لألمانيا النازية، كما أنجز الجزء الأوّل من السلسلة الثلاثية التي لم تتم، وهو **إيفان الرهيب البغيض** (*Ivan the Terrible*) (1945). وكان فيلم ألكسندر نيفسكي أول أفلام إينشتاين التامة الحصيفة. وفيه اختبر مبادئ «المونتاج[1] العمودي» الذي تناول علاقة التضايق بين الصورة البصرية والصوت وموضوع الفيلم كتبه أ. بروكوفييف (A. Prokofiev).

أحب ستالين شخصياً الجزء الأوّل من **إيفان الرهيب البغيض** الذي صوّر إيفان حاكماً قوياً يحارب الفساد الحكومي والمؤامرات، وقد منح إينشتاين جائزة ستالين، لفيلمه. غير أن الجزء الثاني من السلسلة الثلاثية الذي أتمه في عام 1946 والذي أظهر القيصر كطاغية مصاب بجنون العظمة والارتياب بالآخرين ومحاطٍ بأتباع قساة أنانيين ذوي شبه، تخطئه العين، بالبوليس السري الذي كان يحيط بستالين، فقد أدين، ولم يشاهد إلا في عام 1958، أي بعد خمس سنوات من وفاة ستالين. وتوفي مدير الفيلم إينشتاين في عام 1948 قبل إتمامه سلسلته ثلاثية الأجزاء.

في امتداحهم إنجازات إينشتاين، غالباً ما يغفل النقاد إسهامه في تطوير الأبحاث الجمالية والنظرة العامة للعلامات. ارتبطت أعمال إينشتاين النظرية ارتباطاً لا ينفك، بممارسته، وحججه التي تصدر مباشرة من تحليله لتجاربه السينمائية، مثل فيلميه: الإضراب (Strike) (1925) والسفينة الحربية بوتمكن (Battleship Potemkin) (1926)

(1) المونتاج (Montage) صورة مركبة أو اختيار وترتيب وتركيب المشاهد المصورة فوتوغرافياً للحصول على شريط سينمائي (المترجم).

اللذين قاما على اكتشاف إينشتاين الرئيسي، ألا وهو: مبادئ المونتاج. ففي مقالته التي عنوانها: «تزامن المعاني» (Synchroniza-tion of Senses)، يعرّف إينشتاين المونتاج كما يلي: «القطعة A المشتقة من عناصر الموضوع الذي يجري تطويره، والقطعة B المشتقة من ذات المصدر، يولدان بتجاورهما الصورة التي تتجسد فيها مادة الموضوع بأكثر ما يكون من الوضوح». وبكلمات أخرى نقول، إن المونتاج هو ربط لعلامتين صوريتين في سلسلة، تكون كلّ علامة منها مطابقة لشيء مادي (هو مرجع تلك العلامة). ويصير ضمّ هاتين العلامتين رمزاً تجريدياً معقداً متضايقاً مع تصوّر جديد وليس مع مرجعيهما.

لقد حوّل إينشتاين البنية التركيبية للعمل الفني إلى وسيلة لأبحاث في العلامات. ومنذ بداية حياته المهنية كان إينشتاين يتعامل مع الأعمال السينمائية بمصطلحات العلامات. وفي أول عمل نظري منشور له وهو: **مونتاج الظواهر الجاذبية** (*Montage of Attrac-tions*) (LEF in 1923) القائم على تحليل لإنتاجه البنيوي لرواية أوستروفسكي (O. Ostrovsky) التي عنوانها **هناك بساطة كافية في كلّ رجل حكيم** (*Enough Simplic-ity in Every Wise Man*)، ينظر إينشتاين في الجاذبية عانياً بها «كلّ لحظة عدوانية في [عمل فني]، أي، كلّ عنصر فيه، ينير في المشاهد المعاني أو النفسية التي تؤثر على خبرته - أي كلّ عنصر يمكن التحقق منه ويمكن حسابه رياضياتياً، ينتج صدمات عاطفية معينة في نظام «ملائم داخل الكُلّ»، ومثل العلامة في النظام العام للإنتاج المحلل، قال «أنا أحدد الجاذبية بأنها، بصورة اعتيادية، عنصر رئيسي ومستقل في بناء الإنتاج النظري - وحدة من الجزيئات (أي مركب) تختص بكفاءة المسرح، والمسرح عموماً». وإن مفهومه اللقطة المفيد أنّها خلية مونتاج مرتبطة بفكرة أعم هي انعكاس البنية الكبرى للعمل الفني، المستفادة من موضوع العمل، في كلّ تفصيل، والبنية الكلية لذلك العمل الفني. لقد صار المونتاج آلية تفعيل العلامات، وبالتالي ولد معنى من الدرجة الثانية. «فالتمثيل A والتمثيل B يجب أن يختارا من بين جميع المكونات الممكنة في الموضوع الذي يجري تطويره، يجب أن يطلبا بغية أن يشير تجاورهما. في الإدراك الحسي للمشاهد وفي مشاعره أكمل صورة عن الموضوع ذاته» (p. 69).

فبتجزئة التسلسل السكوني للعمل المنطقي، فإنَّ مونتاج الانتقاء العشوائي والأعمال المستقلة يتقدما بالتمثيل ويدخلانه في مستوى علامات جديد.

أولى إينشتاين اهتماماً خاصّاً لفكرة البنية التي يعتبرها رابطة عناصر تسمح بخلق ظواهر مضادة مكانية معقّدة ومشحونة بالعلامات. وهكذا نجد أن إينشتاين بتطويره العلامات البصرية في فيلم: السفينة الحربية بوتمكن، ينطلق من الرمز الشرقي، رمز يانغ - ين (Yang-Yin) الخاص بالميلين في الاتجاهين المتعاكسين، اتجاه النشوء واتجاه التعقيد وتوزيع القوى الديناميكي الثنائي الشاملة للمبدأ الفاعل أو مبدأ الذكر (yang) والمبدأ المنفعل أو المبدأ الأنثوي

(Yin). ويضيف إلى التضاد (Ying-Yang) التضاد السلافي التقليدي ويعتبره، بل يعطيه تمثيلاً بصرياً، مثلاً، في مشهد القوارب التي أشرعتها تشبه أجنحة الطيور ورمز (Ying-Yang) الحلزوني، والتي تجلب الطعام (وبالتالي الحياة) لبحارة السفينة بوتمكن. وقد زاد تطوير هذه الفكرة في مقالاته ومحاضراته في ثلاثينيات القرن الماضي ووضع فيها مبادئ تطور الموضوع في البنية الكلية للعمل الفني. ومنذ ثلاثينيات القرن الماضي، حاول إينشتاين وضع وصف علمي واستيعاب وجداني «للتفكير العاطفي»، وهي العملية الوثيقة الصلة بمكتشفات السيكولوجي الروسي فايغوتسكي (L. Vygotsky) في ميدان التفكير ما قبل المنطقي وانعكاسه في الفنّ المعاصر. إن أصالة مقاربة إينشتاين تتألف من الحقيقة التي تفيد أن أبحاثه الخاصة بتركيب المواقف في السينما لم تنتج فقط تحليلاً للرموز الثابتة، بل أنتجت بنية من المواقف الأساسية فاعلة تكشف عن الأهمية الأولية المهجورة لتلك المواقف.

ظلت مخططات إينشتاين الإثنولوجية والعلاماتية غير مطبوعة، لكنّها، بحسب وصف إيفانوف (I. Ivanov) لها في كتابه **مخططات في تاريخ علم العلامات في الاتحاد السوفياتي** (*Sketches on the History of Semiotics in the USSR*) لافتة جداً، ولا يعود ذلك لأنها توقّعت نظريات العلامات الأخيرة فحسب، بل، لأنها، أيضاً كشفت عن طبقة جديدة غير مكتشفة من تجارب إينشتاين الفنية.

قراءات:

Aumont, Jacques 1983a: "Montage Einsentein, I: Eisensteinian Concepts".

------ 1983b: "Montage Eisenstein, II: Eisenstein taken at his Word".

Bordwell, David 1993: *The Cinema of Einsentein.*

Eisenstein, Sergei 1942: *The Film Sense.*

-------- 1949: *Film Form.*

---------- 1982: *The Nonindifferent Nature.*

Kleberg, Lars, and Lovgren, H., eds 1987: *Einsenstein Revisited: A collection of Essays.*

Machado, Arlindo 1981: "Einsenstein: a Radical Dialogism".

Salvaggio, Jerry L. 1979: "Between Formalism and Semiotics: Eisenstein's Film Language".

Thompson, Kristin 1981: "Einsenstein's Ivan the Terrible: a Neoformalist Analysis".

Whittock, Trevor 1980: "Einsenstein on Montage Metaphor".

إليوت، توماس ستيرنز (Eliot, Thomas Stearns) (1881-1965)

ناقد أميركي (حصل في ما بعد على الجنسية البريطانية). وكان إليوت الناقد الأبعد تأثيراً بين النقاد الكاتبين باللغة الإنجليزية بما لا يقاس، وبذلك كان، واقعاً، هو الذي وضع الشروط والأعراف للائحة الكتابات الأصلية المؤثرة في النقد وأوجد

هذه اللائحة على مدى خمسين سنة من نهاية حرب الأعوام 1914-1918 لغاية الالتفاتة إلى النظرية (Turn to Theory) في بداية سبعينيّات القرن العشرين. وكانت المواقع النقدية المهيمنة - الليفيزية (Leavisism) في إنجلترا و«النقد الجديد» (New Criti-cism) في الولايات المتحدة - أساساً مجرد تفصيلات مسهبة لصفحات مقالاته الأولى التي جُمعت في كتاب **الغابة المقدسة** (*The Sacred Wood*) (1820).

لم يكتب إليوت قط كتاباً نقدياً كاملاً، وكان يقول إنّه «ليست لديه نظرية عامة»، وكان يدَّعي الدهشة حيال التأثير الذي كانت تمارسه مقالاته التي كانت تظهر بين فينة وأخرى، والتي كان يصفها بأنها مجرد «نتاج جانبي لورشتي الشعرية الخاصة». إلا أن هذه المقالات، حين تؤخذ بمجموعها، تشكل في الواقع نظرية شاملة للأدب وخريطة جديدة للأدب الإنجليزي، وأيضاً، هذا ما كان داعماً أساسياً لكلا النظرية والخريطة، فلسفة قوية فردية للتاريخ. وتعكس هذه الأشياء الثلاثة بمجموعها رؤية واحدة، رؤية للنظام والفوضى: فوضى العقل الحديث والتاريخ الحديث («المشهد البانورامي الهائل من العبث والفوضى» على حدّ قول إليوت)، والتوق إلى عالم من النظام المتخَّيل الذي فقدناه. وكان المحور لمشروعه برمته الفكرة التي حظيت بتأثير هائل حول «تفصُّم الإحساس»، وهو ذلك الانشقاق الوبيل الذي حصل بين الفكر والشعور الذي يُرى أنه قد حصل في أوائل القرن السابع عشر مع نمو العلم ومذهب الشكّ (Skepti-cism) (اللاأدرية)، الأمر الذي نتج عنه في ما بعد اتخاذ الشعراء (وكذلك، بالتضمين، الثقافة كلاً) موقفاً أحادياً، إما بتغليب الناحية الفكرية (القرن الثامن عشر) أو الناحية العاطفية (الشعراء الرومانسيون وشعراء العصر الفيكتوري). وقد غيَّرت هذه الصورة التي فصّلها إليوت في مقالاته العديدة عن كُتَّاب، كلٍّ بمفرده، غيرت الذوق العام في عصره، وأوجدت، بعدما جرى توسيعها على أيدي أتباع إليوت والمعجبين به مثل ليفيز وإمبسون (Empson) في إنجلترا والنقاد الجدد في أميركا أوجدت شروطاً جديدة كليةً للتراث الكلاسيكي الأدبي. وهكذا أصبح كبار الكتاب الإنجليز الآن يعرفون باسم «مدرسة دون»، بينما انخفضت رتبة ملتون (Milton) وشعراء القرن الثامن عشر وشعراء الرومانسية وشعراء العصر الفيكتوري.

كان المثال المهيمن لدى إليوت، فكرة «توحُّد الإحساس» (Unified Sensibility) هو الطريق الوسط بين شطحات العقلانية من جهة وشطحات العاطفية من جهة أخرى، وقد كان واضحاً أنه كانت لهذا المثال جذور عميقة في نفس إليوت كما في أعماله الفلسفية في أوائل حياته المهنية، وكان هذا المثال هو الذي ولَّد سائر مفهوماته الأساسية كلها. وهو كان يحض على العودة إلى ما كان يدعوه بـ: «الكلاسيكية» - ضبط النفس بالخضوع لسلطة خارجية (وكانت هذه السلطة عند إليوت في البداية سلطة إنسانية، ولكنه أعاد تعريفها في ما بعد لتصبح سلطة دينية) في مقابل الفردية العاطفية للرومانسية والليبرالية من أتباع «الصوت الداخلي».

وينبغي الوصول إلى الأصالة الشعرية عن طريق الخضوع لـ «تقليد» (وكان هذا المفهوم يتطور عنده سريعاً ليصبح «التقليد» بإضافة آل التعريف)، وباللاشخصانية (ليس الشعر هو تفلُّت العاطفة، بل هو هروب من العاطفة؛ وهو ليس تعبيراً عن الشخصية، بل هو هروب من الشخصية)، وبإيجاد المعادل الموضوعي، أي بالإظهار المناسب للمشاعر الشخصية الخاصة للكاتب بإخراجها من أعماق النفس إلى الخارج.

كانت هذه أدوات نقدية قوية، إلا أنها مثيرة للجدل إلى درجة كبيرة ولم تكن تمر من دون مواجهة التحديات. وقد كان يتضح بشكل متزايد أن صورة التاريخ الأدبي عند إليوت لم تكن تاريخية تماماً وأنها أساساً إسقاط لأفكاره المسبقة الخاصة، وبمعنى آخر، كانت «النتاج الجانبي» للخيال الذي أبدع قصيدة الأرض اليباب (*The Waste Land*). وقد أفضت به هذه الأدوات إلى قراءات غريبة فردية الطابع لنصوص بعينها (فهو رأى مثلاً أن «هاملت» (Hamlet) كانت مسرحية فاشلة، وأن أسلوب ملتون كان كارثياً، وأن دون كان شاعراً رمزياً) كما أفضت به عموماً، إلى الإتيان بصورة بسيطة «للتراث»، نرى فيه كلاً صلباً بسيطاً غير متجزئ، وبنظرة مثالية للتاريخ على أنه «نمط من اللحظات اللازمنية». ولم يعدّ هذا يبدو طريقةً نافعةً في فهم التاريخ أو أساساً نافعاً لمنهج في علم التأويل الأدبي. وفي حين تبقى مقالات إليوت محفِّزة ومثيرة، يبدو اليوم من الأفضل أن نقرأها، ليس (كما قرأها محبوه وأتباعه) على أنها حجر الزاوية في نظرية عامة للأدب وعلم التاريخ، وإنما بصفتها «نقداً عملياً» صادراً عن ورشة عمل شاعر فردي الطباع تتملكه مخاوف عميقة من «الفوضى» التي يراها في الحداثة، العلم، التحررية (الليبرالية) والنظرة الإنسانية، ومن غير الضروري لنا أن نشاركه المخاوف.

انظر أيضاً المداخل: Dissociation of Sensibility; New Criticism.

قراءات:

Ellmann, Maud 1987: *The Poetics of Impersonality: T. S. Eliot and Erza Pound.*

Gray, Piers 1982: *T. S. Eliot's Intellectual and Poetics Development,* 1909-1922.

McCallum, Pamela 1983: *Literature and Method: Towards a Critique of I. A. Richards, T. S. Eliot and F. R. Leavis.*

Wellek, René 1986d: "T. S. Eliot".

إيلمن، ماري (Ellmann, Mary) (1921-1989)

ناقدة أدبية أميركية من المدرسة النسوية. إن كتاب إيلمن **التفكير بالنساء** (*Thinkinng About Women*) (1968) هو نصّ نسوي كلاسيكي، يذكِّر بكتاب وولف (Woolf) أن تكون للمرء غرفته الخاصة (A Room of One's Own) (1928)، والكتابان يتشاطران كلا الاهتمامات الموضوعية والتقنيات السردية والبلاغية ذاتها. وتكمن أطروحة إيلمن الأساسية في أنه على الرغم من أن

مقولة «المقتضيات الجنسية» – أي الحاجة المنظورة لدى الرجال لأن يكونوا «أقوياء» جسدياً ولدى النساء لأن يكنَّ أمهاتٍ راعياتٍ مهتمات – قد عفا عليها الزمن ولم تعد فاعلة ومقبولة في القرن العشرين، على الرغم من ذلك فإن الغربي لا يزال يعمل من خلال «المقايسة الجنسية» (Sexual Anal-ogy)، بمعنى أن اللغة المستعملة للتعبير عن الأفكار تصنِّف كلّ التجارب والظواهر تقريباً من خلال التفاوت الجنسي. وفي خلال منتصف الثمانينيّات من القرن العشرين، أي قبل توليف المقاربات النسوية الفرنسية والأميركية، كان كتاب التفكير بالنساء واسع الانتشار في كلا المعسكرين. وكانت الفصول التي كتبتها إيلمن عن الأنماط الأصلية الأنثوية (Feminine Stereotypes) وعن «استجابات/ ردات فعل» الكاتبات، أطلقت التحليل النسوي لـ «صور النساء» وكانت الفكرة الملهمة للباحثين في علم «الأدب النسوي» (Gynocritics)، بينما تغنَّت الناشطات النسويات الفرنسيات بمديح إيلمن على عبثها في التلاعب بالكلمات، وعلى استعمالها للتوريات، وعلى عنايتها بالتناقضات في الخطاب الجنسي («أنا أشد ما أكون اهتماماً بالنساء ويكونهن كلمات – بالكلمات التي يَسْحَبْنَها من الأفواه»، (p. xv).

انظر أيضاً المدخل: Gynocritics.

قراءات:

Ellmann, Mary 1968: *Thinking about Women.*

Moi, Toril 1985: *Sexual/ Textual Politics: Feminist Literary Theory.*

Emergent (انظر: المهيمن/ المتبقي/ الناشيء)

إيمرسون، رالف والدو (Emerson, Rolph Waldo) (1882–1803)

هو كاتب مقالة وشاعر وفيلسوف أميركي. وعلى الرغم من أن أعمال إيمرسون كشاعر وكخطيب قد خطفت الضوء من مكانته مفكراً، إلا أنه كان واحداً من أوائل الفلاسفة الأميركيين الذين حازوا مكانة عالمية. وكان عميق الاهتمام بنيتشه، وهو ترجم بعض كتاباته وكان يقتبس منها تكراراً. في 1833، سافر إيمرسون إلى إنجلترا، حيث قابل عدداً من الكتاب البارزين منهم ووردزوورث (Wordsworth)، وكوليريدج (Coleridge)، وكارلايل (Carlyle). وفي تسعينيّات القرن العشرين كان إيمرسون النقطة المحورية التي أثارت الجدل في الجهود المبذولة لجَسْر الهوة بين الفلسفة والأدب، والنقد الاجتماعي، والفلسفة الأنجلو- أميركية من جهة والأوروبية من جهة أخرى، على سبيل المثال في كتابات كلٍّ من ستانلي كافل (Stanley Cavell)، وهارولد بلوم (Harold Bloom)، وريتشارد بواريه (Richard Po-irier)، وإيرفينغ هاو (Irving Howe).

تجريبية (إمبريقية) (Empiricism)

التجريبية هي معرفة، أي هي نظرية في أصل المعرفة وطبيعتها ومجالها. تؤكد التجربية، متماشية في ذلك مع الحس العام

(Common Sense) المعاصر ومؤسسة له، على أن معرفة «الواقع العملي والوجود الحقيقي» (Hume, 1748, IV). تصدر عن التجربة المكتسبة من خلال الحواس. وبالتالي فهي مؤسسة عليها ويتعين أن يتم إثباتها بالرجوع إليها. وحيثُ أنَّ مصدر الأفكار التي تقدّم مادة المعرفة هو «انطباعات حسية» (Sense Expressions) يرفض التجريبيون (من مثل بيكون، لوك وهيوم) مذاهب العقلانية القبلية التي تذهب إلى أن الذهن البشري مزود بأفكار فطرية يمكن اشتقاق المعرفة منها بمعزل عن التجربة. وتبعاً لتصريح لوك (1690) الشهير فإن الذهن عند الميلاد هو «صفحة بيضاء، خالية من أية كتابة» - تسجّل عليه لاحقاً حقائق التجربة. وبينما تتخذ العقلانية من الرياضيات نموذجاً معرفياً لها، فإن التجريبية تنمذجها على علم الطبيعة التجريبي، مفترضة أن نتائجها قد تمّ إرساؤها من خلال استقراء ما سمّي فيما بعد «بيانات الملاحظة» (أو بالإحالة إليها). يمكن للعلم أن يعالج فقط، الكيانات القابلة للملاحظة. أي الوقائع المعطاة - المتوافرة مباشرة للإدراك الحسي، ويتعين عليه استبعاد كلّ التجريدات والافتراضات غير القابلة للاختيار (من مثل تجريدات الميتافيزيقيا) باعتبارها «لا تعدو كونها سفسطائية ووهماً»(Hume, 1748, XII) (iii).

النزاع ما بين التجريبية والعقلانية قديم قِدم الفلسفة ذاتها، واستمر رغم محاولة كَنْت التوفيق ما بين الادعائيين المتنافسين المتمثلين بالتجربة والعقل من خلال مثاليته المتسامية. وعلى أية حال، وعلى الرغم من الانزلاق نحو الذاتية والشكية المتولدة عن حجج من التجربة، يمكن القول بأنَّ التجربية التي قننها جون ستيوارت مِلّ في عمله بعنوان **منظومة المنطق** (*System of Logic*) (1843)، قد سيطرت على فلسفة العلم ردحاً طويلاً من الزمن وصولاً إلى القرن العشرين. ولقد وصلت ذروة التعبير المنتظم عنها في **الوضعية المنطقية** (*Logical Positivism*) التي قالت بها حلقة فيينا (انظر Ayer, 1936)، والتي سعت إلى تكذيب أي قضايا حول العالم لا تقبل البرهنة من خلال الملاحظة، رافضة الأخلاق والجماليات، مع اللاهوت، باعتبارها ليست صادقة ولا خاطئة، وإنما هي ببساطة خلو من المعنى. وتتمثل مهمة العلم. أي الممارسة الوحيدة التي يمكنها الادعاء شرعياً توفير معرفة. في متابعة التفسير من خلال بناء قوانين عامة تقرر العلاقات السببية ما بين الظواهر الملاحظة. ولسوف يبرهن التجريب أو الملاحظة المضبوطين، ومواجهة أي نظرية بالوقائع المستقلة والمحايدة عنها، مدى تطابقها أو عدم تطابقها مع الدليل ذي الصلة. يمكن تطبيق هكذا إجراءات على النظرية الاجتماعية إذا كان لها أن تكتسب مكانة العلم - وهي في الحقيقة إلزامية لاكتساب هذه المكانة.

تعرّضت الوضعية وهي مذهب في الوحدة المنهجية للعلوم ينتمي إليه رواد علم الاجتماع (كونت ودوركهايم)- لهجوم مستمر من قبل علوم التأويل التي قالت بخصوصية المجال الثقافي، وبالتالي بنوعية أي «علم إنساني» طامح لفهمها. إلا أن ديلتي

ومن أتوا بعده، والذين يصرّون على التمييز ما بين العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية لا يفنّدون ملاءمة التجربية للتعبير المعرفي عن العلوم الطبيعية. برز هذا التحدي بأشكال متنوعة من قبل فلاسفة العلوم الطبيعية ومؤرخيها ذاتها. ويرتبط هذا التحدي في أميركا بأعمال كلّ من كون وفيراباند (Chalmers, 1978)، ويرتبط في فرنسا بكلّ من باشلار وألتوسير (Lecourt, 1975).

قدّم بوبر (Popper) (1934) نقداً من الداخل للوضعية المنطقية، حيث أصل «التفنيد» (Falsifiability) محل «القابلية للبرهنة» (Verifiability) على اعتباره محك الفصل ما بين العلم واللاعلم، على أساس أن أي عدد ولو كان غير محدود من التأييدات التجريبية لا يمكنه منطقياً توكيد قضية ما، بينما أن التفنيد يمكن أن يستخدم في دحضها. ومن خلال تصوّره للعلم بمثابة عملية من «الحدس والرفض». وهما اللحظتان اللتان تتساويان في لزومهما لبناء النظرية والاختبار التجريبي. يستمرّ بوبر، مع ذلك، في دور حاسم للرفض المحض على اعتباره «الحكم المحايد» ضمن النظريات وفيما بينها، كما يستمرّ في تأييد فكرة لا خطية عن التقدّم العلمي الذي كان يعتبر بمثابة تراكم تدريجي للمعرفة من خلال المحاولة والخطأ التجريبيين. سعت «التفنيدية المحنكة» التي قال بها تابعة لاكاتوس (Lakatos) (1974)، لترسيخ فكرة العلم بمثابة معرفة مؤقتة ومعرضة للخطأ على ضوء الانتقادات اللاحقة.

أما في الفلسفة الناطقة بالإنجليزية، فقد أتت الانتقادات الأكثر قسوة من قبل كون (Kuhn) (1962). جادل كون، في تلاق جزئي مع التقليد المعرفي الفرنسي المتمثل في «المادية العقلانية». أي التفضيل الباشلاردي. الألتوسيري «للإشكاليات» النظرية على التجربة والتجريب بأنّ اللاتحديد التجريبي والطفرات الجذرية للنظرية العلمية تجد توكيدها من خلال تاريخ العلوم الراهن – المتصف بالتقطع. لا يتم إخضاع النظريات للاختبارات التجربية الحادة على أساس من الوقائع الذروية. وليس هناك شيء من قبيل الملاحظة أو بيانات الملاحظة المحايدة نظرياً، ذلك أن «الوقائع» ذاتها تتوقف على النظرية، وبالتالي لا يمكن أن تنشط باعتبارها أساس المعرفة الثابت. إذ لا يستقيم «تطابق نظرية الحقيقة» – أي الحقيقة بمثابة ترتيب ما بين التقرير عن حالة تجربية ما وبين «ما هي عليه الأشياء في الواقع». فكلّ من الملاحظة والتجريب ينبنيان على أساس نموذج علمي – أي على ذلك الإطار المفهومي الخاص الحاكم «للعلم السوي» في أية لحظة تاريخية بفضل توافق يقوم ضمن المجموعة العلمية. فالمحكات التقويمية التي تطرحها نماذج علمية مختلفة «لا تقبل المقايسة فيما بينها». وعلى ذلك، لا يمكن أن يكون هناك حكم عقلاني فاصل يحكم بين نظريات متنافسة، كما أنّ التغير العلمي لا يعادل التقدّم العلمي – ذلك هو على الأقل ما يتّضح من قراءة مستفيضة لـ كون.

تعرّضت فئة «اللامقايسة» (In-commens Surability) لاحقاً، بعد

تجذيرها في عمل فيراباند في «الفوضوية المعرفية» (Epistemology Anarchism) (1975) للتعميم من النظريات العلمية المتزاحمة إلى العلاقة ما بين الخطابات العلمية والخطابات اللاعلمية. فإذا كانت كلّ «معرفة» هي نتاج ثقافي وتاريخي نوعي، ومُصاغة حكماً بلغة «مفهومية». وبالتالي غير قابلة للنقل كلياً أو جزئياً فليس هناك من تحكيم محايد متوفر ما بين ادعاءات الحقيقة التي تقول بها مختلف الخطابات.

يُرجِّعُ نقد هجين للتجربية صداه واسعاً في النظرية النقدية والثقافية في أيامنا من خلال تقاطعه مع موضوعات متلاقية - سواء مما (بعد) البنيوية التي تثير لسانيات سوسور وسلالية نيتشه، وفلسفة فتغنشتاين في اللغة (من مثل فكرة ألعاب اللغة)، أو من البراغماتية «المضادة للتأسيس» في أعمال رورتي. ففي الشكل المختصر من «التشييد الخطابي للواقع» غالباً ما يصار إلى تبرير المنظورية الإبستيمولوجية - أي المذهب القائل بأنّه يتعين تأويل العالم من خلال تعدّد المنظومات المفهومية التي لا يمتلك أي منها صدقاً معرفياً أكثر من غيرها - وكذلك من خلال النسبية الأخلاقية/ الجمالية - أي النظرة التي تذهب إلى أنه ليس هناك، ولا يمكن أن تكون هناك معايير كونية للطيب والسيئ. (يقضي نقد من هذا القبيل على تعارض الواقع/ القيمة التي تقول بها التجربية من خلال إسباغ النسبية على كلّ من الأوّل والثانية. إلا أن العقل يبقى عبداً هيومياً (نسبة إلى هيوم) على الرغم من الأهواء النيتشوية الراهنة). فلقد قاوم حتّى الآن الانتقادات المضادة من قبل الواقعيات المضادة للتجربية وللوضعية، والتي تسعى إلى التمييز ما بين ضدّ التجريبي وضد التجربية كما تسعى لمصالحة النسبية الاجتماعية مع الموضوعية العقلية للمعرفة.

يحمل ضدّ التجريبية المعاصر مترتبات عميقة على خصائص **النقد الأدبي** والثقافي ومكانته، وكذلك مترتبات عميقة على أي **جماليات** تسعى إلى الدفاع عن الفنّ (سواء كان واقعياً صورياً أم لا) باعتباره نموذجاً من المعرفة (انظر Lovell, 1980)؛ وكذلك مترتباته على قضايا القيمة الجمالية.

غريغوري إليوت (Gregory Elliott)

قراءات:

Ayer, A. J. 1936 (1987): *Language, Truth and Logic*.

Bhaskar, R. 1975: *A Realist Theory of Science*.

Chalmers, A. 1978 (1987): *What is this Thing Called Science?*

Feyerabend, P. 1975 (1993): *Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*.

Hume, D. 1748 (1987): *An Enquiry Concerning Human Understanding*.

Kuhn, T. S. 1962 (1970): *The Structure of Scientific Revolutions*.

Lakatos, I. 1974: "Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes".

Lecourt, D. 1975: *Marxism and Epistemology*.

Locke, J. 1960 (1988): *An Essay Concerning Human Understanding.*

Lovell, T. 1980: *Pictures of Reality.*

Macherey, P. 1966 (1978): *A Theory of Literary Production.*

Popper, K. 1934 (1987): *The Logic of Scientific Discovery.*

إمبسون، سير وليام Empson, Sir William) (1906 - 1984)

ناقد إنجليزي. يعتبر الممثل الأكثر تألقاً والأكثر إقناعاً والأكثر غرابةً للأسلوب الجديد القائم على «القراءة القريبة المتأنية» (Close Reading) الذي ظهر في العالم الناطق بالإنجليزية في عشرينيات وثلاثينيات القرن العشرين، وقد شكّل كتابُه **سبعة أصناف من الغموض** (*Seven Types of Ambiguity*) النمط الأصلي لهذا الأسلوب. ولم يطوّر إمبسون قط موقفاً نقدياً بشكل منهجي، ولكنه لا يزال ذا أثر عظيم، كما تُظهر عملية إعادة اكتشافه من جديد على أيدي دعاة ما بعد البنيوية.

كتاب **سبعة أصناف** هو دفاع عن «الطريقة التحليلية في المقاربة» ويظهر فيه الأثر القوي ل إ. أ. ريتشاردز (I. A. Richards). ومثلما فعل ريتشاردز، كان إمبسون ينشد استبدال النقد العاطفي الفضفاض والقائم على «الاستحسان»، الشائع في أيامه بالمحاججة الصارمة القائمة على المنطق الفكري: «إن الأسباب التي تجعل بيتاً من الشعر باعثاً على الاستمتاع باعتقادي، تشبه الأسباب الكامنة خلف أي شيء آخر؛ وبإمكان المرء أن يخضعها للفكر والتحليل». وبالنسبة لإمبسون كان هذا التحليل يستتبع إجراء تشريح دقيق ومفصَّل للتعاضد المتعدد - وهو الذي كان يسميه «الغموض» - لأشكال المعنى المختلفة في الشعر. وكان ريتشاردز قد كتب يقول: «إن الحقيقة الفائقة الأهمية بالنسبة لدراسة الأدب. هي أن هناك أنواعاً عدة من المعنى». وقد تابع إمبسون مضامين هذا القول إلى حدها الأقصى، بتفكيكه، مثلاً، إحدى سونيتات (قصائد) (sonnet) شيكسبير ليكشف عن «إحساس عام بثراء فكري مضموم بتوازن، مشغول بإتقان للأحاسيس المختلفة المترابطة».

وتتركز المقالة الإمبسونية عن كثب حول نصوص إفرادية، وغالباً ما يكون ذلك على أجزاء صغيرة من هذه النصوص، ولكنها تحوي في طياتها تاريخاً استرجاعياً كاملاً للأدب الإنجليزي على غرار ما كان يفعله ريتشاردز وت. س. إليوت، كما كان يتركز، مثلما فعل كلاهما، على إظهار الإعجاب بشعر عصر النهضة وعلى انتقاد المدرسة الرومانسية. كما نجد في طياته أيضاً، وهذا ما كان ذا أثر قوي أيضاً على وجهة تطوّر النقد، نظرة تشاؤمية حيال حالة اللغة الإنجليزية التي «تحتاج حاجةً شديدة بالفعل إلى رعايةٍ من المحلِّل» لكي «نضخ من جديد شيئاً من الحيوية التي كانت تتمتع بها اللغة في العصر الإليزابيثي في لغةٍ تبدو اليوم منهكةً مستنفدة».

وقد مضى كتاب إمبسون الثاني بعض **أنواع الشعر الرعائي** (*Some Versions of Pastoral*) (1935)، بالبرنامج قُدْماً، وكان يمثل توسيعاً باهراً لمدى دراساته. وكان كتاب

سبعة أنواع في الأساس مجموعة عشوائية من النصوص التي جرى اختيارها لإظهار منهجية تحليلية معينة: لم تكن المنهجية منظمة ولم تكن هناك علاقة بين النصوص ببعضها البعض أو بسياقها العام إلا في ما ندر. أما الآن فكان إمبسون يرسم الخطوط العريضة للتاريخ الاجتماعي لنوع (Genre) أدبي غامض بكليته، وكان ضمنياً يعرض ذلك النوع على أنه في المركز من التراث الأدبي الإنجليزي. وكان الشعر الرعائي (إضفاء الكمال على العلاقة بين الأغنياء والفقراء) قد جرى ذكره وتعريفه بشكل عابر في كتاب **سبعة أصناف** بوصفه أحد النماذج عن «التضارب بين طرق مختلفة من الشعور»، أما الآن فقد احتلّ مركز الاهتمام وجرى تفحُّصه لاستكشاف «الأفكار السياسية الكامنة فيه». وكانت النتيجةَ هي ما كان يمكن للنقاد الماركسيين المتأخرين أن يسموه «القراءة العقدية» (الأيديولوجية)، ولكنها قراءة تحرص على أن تقاوم بعناية عملية اختزال الأدب إلى العقيدة. ويُنظر، على سبيل المثال، إلى «مرثية» (Elegy) غراي[2] (Gray)، على أنها في الوقت ذاته تعبير عن «الأيديولوجيا البورجوازية» (حيثُ إنه «بالإقران بين التراتبية الاجتماعية وبين (قانون) الطبيعة فهو يجعل التراتبية الاجتماعية تبدو حتمية لا مفرّ منها، وهذا غير صحيح، وهو بذلك يعطيها شرفاً لا تستحقه») وتعبير عن «الحقيقة الدائمة» حول ضياع الحياة البشرية. ويجري تحليل سونيتات (قصائد) شيكسبير ليس فقط لكشف «القبول التوروي للنظام الأرستقراطي» بل أيضاً لكشف حقيقة أنها أعمال شخصية تتعلّق بالحياة الخاصة للشاعر بكثافة.

وفي كتاب إمبسون الثالث **تركيب الكلمات المعقّدة** (*The Structure of Complex Words*) (1951)، كان إمبسون لا يزال عاملاً على قضية الغموض، وعلى نموذج التفاعل الفكري - العاطفي الذي كان قد ورثه من ريتشاردز. ولكنه، مع قدوم العام 1951، كان إمبسون قد أصبح أكثر ارتياباً بميراث ريتشاردز، لا سيما بالطريقة التي أُدخل فيها في مؤسسة «النقد الجديد» في أميركا. ومع أنه يقدم الكتاب بوصفه رسماً تخطيطياً أولياً لـ معجم من نوع جديد، يكمن اهتمامه الأساسي بالحالة الدلالية للعاطفة في الأدب ولشن هجوم على عقيدة ريتشاردز الغريبة والتي تحمل في طياتها ضرراً تاريخياً والتي تقول إنَّ «العواطف المعبَّر عنها بالكلمات في الشعر هي منفصلة عن معناها». وبإجراء تحليل دلالي وتاريخي دقيق، يُظهر إمبسون الثراء الفائق للتفاعل بين المعاني المتعددة والعواطف المتعددة المحشودة في أبسط الكلمات - كلمات مثل «نزيه/ شريف» في مسرحية عطيل (Othello) و«إحساس» في **قصيدة تمهيدية** (*The Prelude*).

خلال ثلاثينيات وأربعينيات القرن العشرين، أمضى إمبسون معظم وقته في الشرق الأقصى، وشَعَر لدى عودته إلى إنجلترا بالخطر لدى رؤيته أن «المسيحيين

(2) الإشارة هنا إلى قصيدة مرثية كُتبت في مقبرة كنيسة ريفية (*An Elegy Written in a Country Church Yard*)، للشاعر الإنجليزي توماس غراي (Thomas Gray) (1716- 1771) التي تحوي تأملات في حياة سكان المقبرة المغمورين- (المترجم).

الجدد»، تحت التأثير المتصاعد لإليوت، قد سيطروا على أقسام اللغة الإنجليزية في الجامعات. وكان الكثير من عمله النقدي في المراحل المتأخرة هجوماً مضاداً، خصوصاً في كتابه **إله ملتون** (*Milton's God*) (1961)، وهو انتقاد عنيف حيوي مثير للجدل ضدّ «رعب التعذيب ورعب الجنس» في المسيحية الذي يُقدَّم تحت قناع تحليل المتناقضات اللاهوتية في ملحمة ملتون «الفردوس المفقود» (Paradise Lost).

وقد نُشرت مجموعات عدة من مقالات إمبسون في سنواته الأخيرة وبعد موته، وهي تُظهر أقوى ما عنده من حجج ومجادلات، خصوصاً في وقوفه ضدّ المسيحيين الجدد، وفي محاولاته الغاضبة لإنقاذ لاأدرية دون (Donne) من اشتراكية هيلين غاردنر (Dame Helen Gardner) أو جويس (Joyce)، والنزعة المناوئة للكهنوت عنده من هيو كينر (Hugh Kenner). وكانت كلّ هذه المقالات، مثل كلّ أعماله خلال حياته، محاولاتٍ مليئة بالحيوية المدهشة والجرأة إلى حدّ الوقاحة وغرابة الأطوار لإنقاذ النقد الأدبي من «الوضاعة الفكرية المعتادة للنقد الأكاديمي الحديث، وخوائه الأخلاقي في الخروج بالتعييب (النقّ) الأخلاقي الذي لا ينتهي، وانعزاليته المعتمة التي تشبه» السجون، «التي كان يشعر أن تأثيرات إليوت وليفيز والنقاد الجدد الوعظيين قد ألقته فيها».

انظر أيضاً المدخلين: Ambiguity; Richards, I. A.

قراءات:

Gill, Roma, ed. 1974: *William Empson: The Man and his Work.*

Norris, Christopher 1978: *William Empson and the Philosophy of Literary Criticism.*

------ and Mapp, Nigel, eds 1993: *William Empson: The Critical Achievement.*

Wellek, René 1986e: "William Empson".

التفعيل/ التحقيق (Enactment/ Realization)

هما تعبيران مستخدمان في كتابات ليفيز (Leavis) في النقد الأدبي للإشارة إلى الوظائف الفاعلة في اللغة الأدبية، بعكس الأشكال الشفهية الخاملة. فبدلاً من مجرد تمثيل أو «تقديم انعكاس» لحالة خارجية أو عملية ما، فإن اللغة الأدبية الأصيلة تؤدي أو تحيي فعلياً تلك الحالة أو العملية بشكلها الخاص أو نسيجها أو إيقاعها أو صورها.

قراءات:

Casey, John 1966: *The Language of Criticism.*

التشفير/ وحلّ الشيفرة (Encoding/ Decoding)

هذا نموذج لتحليل عمليات الاتصال، أول ما استكشفت في البحث التلفزيوني. واستناداً إلى علم العلامات وعلى كتابات

بارت (Barthes)، تفيد هذه المقاربة بأن المعاني تنشأ من الدلالة عبر الشيفرات ويفهمها المستمعون بطرق قد تختلف. والنموذج يؤكّد على السلطة والنزاع في إنشاء الأفكار الممثلّة، وعلى توتّرات بين منظمات الإعلام وجماهيرها، بحيث يمكن قبول المعاني «المفضّلة»، التفاوض حولها أو معارضتها بطرق خاصة بالأوضاع في الخطاب، بالطبقة، الجنس والإثنيّة. مثل هذه التحاليل صعب ومتنازع عليه (ويقال إن «الشيفرات» يصعب تمييزها، وأن «مقاومة» جمهور المستمعين بولغ بها). ومهما يكن من أمر، فإن التأكيد على محاولات تأمين معانٍ «سائدة» ونشاط الذين يستعملون وسائل الإعلام، قد حثّا على العمل التجريبي الحسّي والنظري، مما طرح قضايا مهمة.

قراءات:

Corner, J. 1980: (1986): "Codes and cultural analysis".

Hall, S. 1980s: "Encoding/ decoding".

Lewis, J. 1985: "Decoding television news".

Morley, D. 1992: *Television, Audiences and Cultural Studies*.

مايكل غرين (Michael Green)

نهاية الفلسفة (End of Philosophy)

هو موضوع دارج يتابعه مفكرون متنوعون يجادلون بأنّ «الفلسفة» كما تمّ تصورها فيما سلف (أي من سقراط حتّى ديكارت، وكَنْت، والتقليد التحليلي الأميركي - البريطاني الحديث) لم يعد لديها أي شيء صالح، وملائم، أو مهم كي تقوله. يضم هذا التيار كلاًّ من نيتشه وفوكو (في موضوع سلالة القيم وعلاقة السلطة/ المعرفة)؛ وهايدغر في قراءته «للميتافيزيقيات الغربية» باعتبارها عصراً لا يفترض أنه بدأ في الأفول (أو أن أفقها محدود) من خلال تعليل أنطولوجي - في العمق لذلك التقليد المستنزف ذاته؛ ومن خلال النظريات الكلية في المعنى والحقيقة كما طرحها «الفلاسفة «ما بعد التحليليين» من أمثال ي. ف. كواين، (ومن الممكن كذلك) دونالد دايفدسون؛ والنسبية الثقافية في أشكالها المتعددة، ومن بينهم فلسفة توماس كون في العلم، وما يسمّى برنامجاً متعصباً في علم اجتماع المعرفة؛ وفكرة التفكير الضعيف (Weak Thinking) كما وصفت بشكل مناسب من قبل جياني فاتيمّو؛ وأيضاً وهو ما يلخص كلّ ما سبق من خلال «التحوّل» اللساني في الفلسفة (أو تحوّل علم التأويل) والمذاهب العلمية الأخرى، مما هُلِّل له كثيراً بدفع من أعمال مفكرين من مثل فتغنشتاين، غادامير، ورورتي. وغالباً ما تثار في هذا السياق أعمال دريدا، وذلك على الرغم من تصريحاته المتكررة الذاهبة إلى عكس ذلك، أي المقصود أن إصراره على تفكيك نصوص الفلسفة يعني أن نقرأها بشكل مختلف - أي بمزيد من الانتباه والصرامة - وليس الإفراط في الإلحاحات التافهة «ما بعد الفلسفية» إلى نفض اليد منها. ويمكن أن تثار قضية (ولو أنها غير مقنعة) بهذا الصدد تذهب إلى أن كَنْت كان أول

من أعلن هكذا «نهاية للفلسفة» من خلال مجادلته بأنَّ بعض أنواع الميتافيزيقا التخمينية تتجاوز حدود الاستقصاء العقلاني، ويتعين بالتالي اعتبارها لا مشروعة. إلا أن هذه الطريقة الراهنة في التفكير تتصف عموماً بنبذها الصريح لكلّ قيم التنوير النقدية من هذا القبيل (انظر ما بعد الحداثة).

كريستوفر نوريس (Christopher Norris)

قراءات:

Baynes, K., Bohman, J., and McCarthy, T., eds 1987: *After Philosophy: End or Transformation?*

Rajchmann, J., and West, C., eds 1985: *Post Analytic Philosophy.*

Redner, Harry 1986: *The Ends of Philosophy.*

Rorty, Richard 1980: *Philosophy and the Mirror of Nature.*

Vattimo, Gianni 1985 (1988): *The End of Modernity.*

إنجلز، فريدريك (Engels, Friedrich) (1895-1820)

كان فريدريك إنجلز (1820-1895) عالماً في الاقتصاد السياسي، وناشطاً وفيلسوفاً. وتمثل أهمية إنجلز في اشتراكه مع كارل ماركس لإنتاج نقد للمجتمع الرأسمالي قائم على مفهوم مادي للتاريخ، وفي محاولته صياغة أساس «علمي» للاشتراكية، واستكشافاته للروابط بين الديالكتيك والعلم الطبيعي، وتحليلاته لأحوال الطبقة العاملة، ونشوء وتطور الأسرة والدولة، أيضاً. والنشر الأوّل لأفكار ماركس، وكذلك توضيحها وتوسيع رقعة انتشارها، كلّ ذلك يعود إلى إنجلز أكثر مما يعود لمحاولات ماركس نفسه.

ولد إنجلز في مدينة بارمن (Barmen) في بروسيا ابناً لصاحب معمل نسيج، وابتدأ تدريبه في عام 1838 ليصير رجل أعمال. غير أنه، بعد قراءاته الفلسفية والسياسية وانتقاله إلى مدينة برلين في عام 1841 وقع، وبسرعة، تحت تأثير فكر هيغل الذي كان الشخصية المسيطرة في الفلسفة الألمانية. ولفترة، تزامل إنجلز مع برونو بوير (Bruno Bauer) والشبان الهيغليين.

وكانت السنة التالية فاصلة في تشكيل فكر إنجلز، فقد أقام في مدينة مانشستر (Manchester) في إنجلترا، وبدأ العمل في معمل كان لوالده أسهم فيه. فرأى بأم عينيه الأحوال البائسة التي كان العمال البريطانيون يعانونها، وقد نشر بحثه في تلك الأحوال في كتاب: **أحوال الطبقة العاملة في إنجلترا** (*The Conditions of the Working Class in England*)، في عام 1845.

في ذلك الكتاب ذكر إنجلز أن الأحوال المترديّة التي كانت عليها البروليتاريا الإنجليزية، والتي ولدها استغلالها الصناعي، سوف تحوّلها إلى قوة سياسية ثورية.

في ذلك الوقت كانت مصالح العمال الإنجليز فعالة وتضغط طلباً للإصلاح. فالحركة الوثيقية (Chartism) المطالبة

بحقوق العمال كانت حركة واسعة الانتشار، كما أنَّ المصلح الاجتماعي الطوباوي من منطقة ويليز روبرت أوين (Robert Owen) تمكّن من كسب أتباع، مثل نظيرة تشارلز فورييه (Charles Fourier) في فرنسا. في ذلك المناخ الهائج صار إنجلز اشتراكياً. وقد سبق أن بدأ بمراسلة ماركس الذي قابله في عام 1844 في باريس. وهناك في فرنسا، وعبر قراءته الخاصة لكتابات الاشتراكيين الفرنسيين وكتابات فورباخ (Feurbach) تحوّل ماركس إلى الاشتراكية أيضاً. وباكراً في عام 1844 نشر إنجلز مقالة بعنوان: «الموجز في نقد الاقتصاد السياسي» في مجلة *Deutsch - Französische Jahrbüher* وهي المجلة التي أسهم ماركس فيها بمقالتين. وقد عملت حجج إنجلز التي اتّهمت الملكية الخاصة وتراكم الرأسمال بزيادة انحطاط أحوال العمال، وبالتالي الصراع الطبقي في إيقاظ ماركس ولفته لأهمية الاقتصاد في التحليل التاريخي.

وفي السنة نفسها أنتج إنجلز وماركس كتاباً مشتركاً وهو **العائلة المقدسة** (*The Holy Family*) عبّرا فيه عن تعارضهما المشترك مع كتاب **العائلة المقدسة** للأخوة إدغار (Edgar) وبرونو بوير (Bruno Bau-er) وحلقتهما المؤلّفة من الشبان الهيغليين. فعمل ماركس وإنجلز من كلّ ناحية، وبنقد حاد على نسف آراء تلك الحلقة، مثل: تخليها عن العمل الجذري واعتناقها لعقيدة الإنسانية الليبرالية المعتدلة، ومثاليتها الفكرية التي استعاضت عنها بالوعي الذاتي الهيغلي عن البشر الحقيقيين مع ما يتضمن ذلك من الاعتقاد بأنَّ الفكر يمكنه إحداث التغيير، وكذلك، مذهبها القبلي (Aprior-ism)، وعدم دقة معرفتها التجريبية الحسية بالطبقات العمالية، وانحباسها في «مستنقع» القومية الألمانية - المسيحية. وقال ماركس وإنجلز، إن البروليتاريا أو الجماهير التي يهزأ بها «النقد المطلق» (Absolute Criticism) الذي وضعه بوير وجماعته، هي، في الواقع، الصانع الحقيقي للتغير التاريخي. وإننا نقع على بلورة للفرق بين المقاربة المادية لماركس وإنجلز والمثالية التي هاجماها في قول بليغ قوي لإنجلز، وهو: «التاريخ لا يفعل شيئاً»، فهو «لا يملك ثروة ضخمة»، وهو «لا يشنّ معارك. هو الإنسان، الإنسان الواقعي، الحيّ الذي يقوم بذلك. فما التاريخ سوى نشاط الإنسان الساعي وراء أهدافه» (Marx and Engels, 1956, p. 116).

اشترك إنجلز وماركس، بالإضافة إلى ما ذكرنا، في إنتاج كتاب **الأيديولوجيا الألمانية** (1846) (*The German Ideology*) الذي شكّل علامة انفصالهما عن مادية فورباخ، وفيه عبّرا عن مفهومهما المادي الخاص للتاريخ، والذي يتصف بعدد من الصفات، هي:

(i) النشاط الإنتاجي المادي وأحواله وليس مجرد الأفكار، والذي يحدّد بنية المجتمع وطبيعة الأفراد، وما القانون، الفنّ، والدين والأخلاق سوى تدفقات من هذه العلاقات المادية.

(ii) إن نشوء تقسيم العمل أنتج تركزاً في الملكية الخاصة، ونزاعاً بين المصالح

الفردية والمصالح الاجتماعية (واتّخذت المصالح الاجتماعية وضعية قوة مستقلة هي الدولة)، وحصول إبعاد للنشاط الاجتماعي وتغريب.

(iii) جميع أشكال الصراع داخل الدولة إن هي إلا تعابير ملطّفة عن الصراع الحقيقي بين الطبقات الذي يولّد التغير الاجتماعي، ولا سواه.

(vi) حالما يؤدي التراكم الرأسمالي المدعوم بالتكنولوجيا، والتركز، والتوسع العالمي إلى عالم يتصف بتناقض حاد بين الثروة والفقر، وتصير الطبقات العمالية واعية لدورها التاريخي، فالرأسمالية ستستسلم للشيوعية التي ستزيل الملكية الخاصة، وتبني نفسها على الحاجة الإنسانية وليس على جشع قلة وطمعها في زيادة أرباحها.

بين عامَيْ 1845 و1847 عاش إنجلز في بروكسل وباريس حيث حاول وماركس تشكيل تعاونية طبقية عمالية دولية، حصل تفويض لها من قبل العصبة الشيوعية الألمانية لوضع المعتقدات الرئيسيّة للشيوعية، فكان الحاصل كتابة **البيان الشيوعي** (*The Communist Manifesto*) في عام 1848.

وصف هذا الكتاب المضغوط بشكل مدهش الثورة البورجوازية المظفّرة ضدّ الإقطاعية، ومبادئ المجتمع الرأسمالي، المتمركز في الملكية الخاصة، والحاجة إلى توسيع الأسواق، واختزال جميع العلاقات الإنسانية، بما فيها العلاقات الأسروية والجنسية وردها إلى العلاقات التجارية. كما عبّر عن أهداف الشيوعيين، وهي: إلغاء الملكية الخاصة ومعها مؤسسات الرأسمالية التأسيسية، مثل الأمة، الدولة والطبقة ذاتها.

وفي عام 1848 اندلعت الثورات في فرنسا وفي أماكن أخرى في أوروبا. وعاد إنجلز وماركس، إلى بروسيا حيث أوقفت مجلتها الديمقراطية، في الأخير.

وأبعد ماركس، واشترك إنجلز في الصراع الشعبي المسلّح ضدّ الثورة المضادة، الرجعية التي انتصرت. وسريعاً عادا إلى إنجلترا، حيث عمل إنجلز كاتباً في مانشستر إلى عام 1870، بينما عاش ماركس في لندن. واستمر اشتراكهما في التأليف، كما دعم إنجلز صديقه ماركس مالياً. وتابع إنجلز اهتمامه بالعلوم الطبيعية من وجهة نظر مادية تاريخية، وقد نشرت ملاحظاته، أخيراً، في عشرينيات القرن العشرين (1920s) بعنوان: **ديالكتيك الطبيعة** (*Dialectics of Nature*) (Engels, 1939).

وشملت مواضيع تلك المقالات تطور العلوم الطبيعية في المنطقتين اللاعضوية والعضوية، والروابط التاريخية بين العلم والدين، والروحانية، وفقر التجريبية الحسية الساذجة. وتتبع إنجلز تطور «الثورة» العلمية إلى فترة الإصلاح (Reformation) وعصر النهضة (Renaissance) حيث صارت للمفكرين مصالح شاملة، ولم يعودوا مستبعدين لتقسيم العمل البورجوازي الحديث.

وقال إنجلز، إن العلم كان، في ذلك الزمن، ثورياً، لا سيما بتحريره نفسه من اللاهوت. وعلى كلّ حال، كان الذي حصل

قبل النصف الأوّل من القرن الثامن عشر، هو أن العلم قدّم رؤية محافظة عن الطبيعة مفادها أن الطبيعة خالدة ولا تتبدل وليست في تغيّر تاريخي. في هذا الميدان حصل تقدّم عبر المادية الفرنسية، خصوصاً بواسطة كَنْت (Kant) الذي حاول أن يشرح النظام الشمسي بوصفه عملية لها تاريخ، وليست من خلق الله، عبر شخصيات مثل لابلاس (Laplace) وهيرشيل (Herschel) تلائم العلم، أخيراً، مع رؤى كنت. وبفضل داروين (Darwin) ومعاصريه تمّ تبيان أن الطبيعة في تدفق أبدي، مضاد التفكير الحديث إلى نظرة الفلاسفة اليونانيين العظام.

قال إنجلز، إنّه بواسطة الإنسان، تدخل التاريخ ما دام هذا يولد ولادة ذاتية عبر الإنتاج المادي. ومع ذلك، فإنّ استبعاد الطبيعة التكنولوجي البورجوازي أنتج مزيداً من بؤس الجماهير، وما المنافسة الحرة القوية بين البشر سوى الحالة العادية الموجودة في مملكة الحيوان كما وصفها داروين.

وضع إنجلز الإنسان، وبكلّية رائعة، في عالم مادي، حيث قال: «إن دورة المادة أبدية ولا تزول، والإنسانية المفكرة ليست سوى أحد وجوهها المتغيرة».

ورأى في الطبيعة برهاناً على صدق الديالكتيك، أي: هو لا يدور في دائرة متكررة فقط، بل يتعرض لتغير جوهري [انظر المادية (Materialism)]. وتعكس آراء إنجلز، هنا، صورة قيود علم القرن التاسع عشر، وهذه نقطة أكد عليها من هم من أمثال لوكاتش (Lukacs) الذي اتهمه بالوضعية (Positiv-ism). لقد ولدت كتابات إنجلز العلمية والديالكتيكية، وبشكل عام، الكثير من النزاع، وبخاصة، بعض تعليقاته على الوضعية العلمية «لقوانين» ماركس الاقتصادية وحتمية عملها. فتلك ساعدت على الإيحاء بقراءات حتمية للماركسية.

بعد عودته إلى لندن في العام 1870 حيث كان ماركس يعاني صحة عليلة، استمر إنجلز، وحده، قائداً للأهمية الأولى التي أسّسها ماركس في العام 1864 بغية توحيد الحركات العمالية في جميع الأقطار ثمّ أنتج: **ضدّ دوهرنغ** (*Anti-Dühring*) (Engels, 1939)، وهو عبارة عن كراسة احتوت هجوماً عنيفاً موجهاً ضدّ يوجين دوهرينغ (Eugen Dühring) في جامعة برلين الذي هاجم ماركس خلال عرضه نظريته الاجتماعية الخاصة. فهاجم إنجلز وهو يشرح مبادئه ومبادئ ماركس الاشتراكية (الممتدة إلى العلم الطبيعي، والأخلاق والاقتصاد السياسي)، الدولة الاشتراكية التي تصوّرها دوهرنغ التي ستكون نسخة عن الدولة البروسية البوليسية (Gendarmerie) الموجودة. ورأى إنجلز أن تأكيد دوهرنغ على وجوب منع الدين في دولته المستقبلية مثّل سوء فهم ساذج للطبيعة الديالكتيكية للقوى الاقتصادية وأن الدين ليس إلا شكلاً واحداً من أشكال الاغتراب الذي سيموت موتاً طبيعياً. فذكر إنجلز، أن البشر في المجتمعات البدائية قالوا بوجود قوى طبيعية خارجية لم تكن سوى انعكاسات لعقلياتهم.

وفي المجتمعات المتطورة ظهرت القوى الاجتماعية كقوى اغترابية. وفي المجتمع البورجوازي صار الله هو «سيطرة

نمط الإنتاج، الغريبة». فدوهرنغ لم يفهم أن العمل الاجتماعي، وليس المعرفة، هو الذي يضع القوى الاجتماعية تحت سيطرة المجتمع فلا يظهر غريباً ومتجاوزاً الواقع. وقد ظهرت طبعة من كتاب إنجلز في عام 1880 بعنوان **الاشتراكية الطوباوية والعلمية** (*Socialism: Utopian and Scientific*) (Engels, 1975). وبترجمته إلى عشر لغات، هذا على أقل تقدير، أحرز الكتاب انتشاراً واسعاً في الحركات الطبقية العمالية حتى رواج البيان الشيوعي.

وفي العام 1883 الذي تلا موت ماركس كتب إنجلز **أصل العائلة، والملكية الخاصة والدولة** (*The Origin of the Family, Private Property and the State*) (Engels, 1972)، وهو كتاب اعتبر وبشكل واسع، الوثيقة الماركسية الرئيسيّة للنظرية النسوية، نظرية المساواة بين الرجل والمرأة، لأنه وحده من بين كتابات ماركس وإنجلز الذي قدّم محاولة شاملة لشرح أصول الأبوية (Patriarchy).

وقد توصّل كتاب لويس هـ. مورغان (Lewis H. Morgan) **المجتمع القديم** (*Ancient Society*) (1877) عبر بحثه في أنظمة القرابة الأميركية الأهلية ما قبل التاريخية إلى نتائج شبيهة بنتائج ماركس في نقده للمجتمع القائم على إنتاج السلع. باعتماده على ذلك الكتاب وعلى ملاحظات ماركس التفصيلية عليه تتبع إنجاز نشوء الأبوية عبر تشكيلات اقتصادية واجتماعية كثيرة التعقيد، بدءاً من الأنظمة المشاعية البدائية إلى المجتمع الطبقي القائم على الملكية الخاصة.

ووفقاً لتخطيط مورغان، وصف إنجلز ثلاثة أشكال رئيسيّة للزواج تطابق ثلاث مراحل من التطور البشري، هي: «الزواج الجماعي في زمن التوحش، والزواج الثنائي في زمن البربرية، والزواج الأحادي مضافاً إليه الزنا والبقاء» (Engels, 1972, p. 105).

ففي القبيلة كان النسب والوراثة يحصلان عبر الخطّ الأنثوي. وعندما تزايدت الثروة، اكتسب الرجل وضعية أهم، في الأسرة من وضعية المرأة، وفي نهاية المطاف، ألغي «حقّ الأم» فيما اعتبره إنجلز ثورة خطيرة، في ما قبل التاريخ، قال: لقد كان إلغاء حقّ الأم بمثابة «**الهزيمة التاريخية العالمية لجنس الأنثى**» (Engels, 1972, p. 87). وذكر إنجلز أنّه، مع سيطرة الملكية الخاصة على الملكية العامة تفوّق حقّ الأب والزواج الأحادي وصارا يعتمدان، وبشكل متزايد، على الاعتبارات الاقتصادية. وبسبب اعتماد المرأة الاقتصادي على الرجل، في المجتمع البورجوازي، صار الزوج «هو البورجوازي، ومثّلت الزوجة البروليتارية» (Engels, 1972, p. 105). ورأى إنجلز أن أول مقدمة لعتق المرأة تكون في إعادة إدخال الجنس الأنثوي كلّه في النشاط الصناعي العام، وعندما تصير وسائل الإنتاج ملكية عامة، فإنّ العائلة الواحدة لا تعود تشكّل وحدة المجتمع الاقتصادية. فسوف تزول الأسس الاقتصادية للزواج الأحادي كما هي الآن، وتزول، معها، مؤسسات الدولة التي تحفظها.

في العام 1886 كتب إنجلز: **لودفغ فورباخ ونهاية الفلسفة الألمانية الكلاسيكية** (*Ludwig Feuerbach and the End of Classi-*

(*cal German Philosophy*، حاول، فيه، أن يتطرق من جديد، لموضوع، كان قد تناوله، بصورة متقطعة، خلال أربعين سنة من تعاونه مع ماركس منذ كتاب **الأيديولوجيا الألمانية** (*The German Ideology*)، والموضوع هو: علاقة المادية التاريخية بهيغل. كانت معالجة إنجلز شاملة، وموضحة أن الديالكتيك الهيغلي وانقسامه التاريخي إلى أحزاب محافظة وأخرى تغييرية متطرفة، هو انقسام موجود في داخل شكله الثوري ومحتواه الرجعي. كما تناول، وبشكل كامل، محدودية مادية فورباخ وأفكاره الأخلاقية التي «فصلت، وبالضبط، على نموذج المجتمع الرأسمالي الحديث». وقدّم تحليلات دقيقة للتطوّرات الأيديولوجية، خصوصاً في مجال الدين والقانون، وبالنسبة للفلسفة، قال، إنها في نهاية مجالها، وأن ثورة علم 1848 كانت علاقة كسوف النظرية المثالية عن طريق الممارسة الثورية، قال: «صارت طبقة العمال الألمانية هي الوريث للفلسفة الألمانية الكلاسيكية» (Marx and Engels, 1968, p. 622).

في تلك المرحلة الأخيرة من حياته، كان إنجلز ناشطاً في تشكيل الأممية الثانية. كما تجهم عناء عمل إضافي هو تحرير ونشر المجلّدين الثاني والثالث لكتاب **الرأسمال** (*Capital*) لماركس في العامَيْن 1884 و1885 على التوالي. وشرع يعمل على المجلد الرابع، لكنه لم يتمّه، بسبب وفاته، وقد نشر، أخيراً، بعنوان **نظريات في فضل القيمة** (*Theories of Surplus Value*). وبصورة إجمالية نقول، إن إنجلز، رغم تواضعه، أثر تأثيراً مهماً في فكر ماركس وحياته. وفي كلمته التي ألقاها عند ضريح ماركس، أكد إنجلز على جمع ماركس لمواهب عقلية والتزام عملي، قال، لم يكن ماركس «أعظم مفكر حيّ» فقد كان، و«قبل كلّ شيء آخر، ثورياً». لم يكن إنجلز ببعيد عن هذا الوصف، برؤياه الأخلاقية الواضحة، ومهارته الفكرية، وجرأته السياسية.

قراءات:

Carver, T. 1990: *Friedrich Engels: His Life and Thought*.

Engels, F. 1939 (1970): *Herr Eugen Dühring's Revolution in Science* (*Anti-Dühring*).

------ 1975: *Socialism: Utopian and Scientific*.

------- 1940 (1973): *Dialectics of Nature*.

------- 1972 (1985): *The Origin of the Family, Private Property and the State*.

Lenin, V. I. 1987: *Introduction to Marx, Engels, Marxism*.

Levine, N. 1975: *The Tragic Deception: Marx Contra Engels*.

McLellan, D. 1977 (1978): *Engels*.

Rigby, S. H. 1992: *Engels and the Formation of Marxism*.

التنوير (Enlightement)

هاجمت الحركة الثقافية منذ القرن الثامن عشر سلطة التقاليد، وخصوصاً في قضايا الكنيسة والدولة، باسم تعميم استعمال العقل. ولقد عَرَّفَ كَنْت التنوير بشكل شهير على أنه «انبثاق الإنسان من عدم نضجه المفروض ذاتياً» وحدّد قوته الدافعه على أنها «التجرؤ على الفهم»! كان التنوير ظاهرة تشمل أوروبا، ارتبطت مع أفول الإقطاعية، ونمو الطباعة، وتزايد القوة الاقتصادية والاجتماعية للطبقات البورجوازية. ومن المهم ملاحظة الفوارق الوطنية في أشكالها، وعلى وجه الخصوص الفوارق ما بين: **مادية الموسوعيين** الفرنسيين (أمثال، دالمبرت، ديديرو، هلفيتيوس، وهولباش)، والاهتمامات الاسكتلندية بالاقتصاد السياسي (أمثال، فيرغسون، هيوم، سميث، وستيوارت) واهتمامات الألمان الأكثر انشغالاً بالثقافة والتاريخ (غوته، هردر، يسنغ، وشيللر).

وفي الفترة منذ حرب 1939-1945، أصبحت فكرة التنوير، وبشكل متزايد، ساحة صراع المنازعات حول مفهوم العقل والخاصية التقدّمية أو القمعية لموروث الثقافة الأوروبية. ولقد وفرت، في فترة أحدث، بؤرة للسجالات بين أتباع كلّ من **فوكو وهابرماس**، حيث فهم كلّ فريق منها التنوير بمثابة مشروع - **الحداثة**.

بيتر أوسبورن (Peter Osborne)

قراءات:

Cassirer, Ernst 1932 (1951): *The Philosophy of the Enlightenment.*

Foucault, Michel 1986a: "what is Enlightenment?".

Gay, Peter 1967: *The Enlightenment: An Interpretation.*

Habermas, Jürgen 1985 (1987): *The Philosophical Discourse of Modernity.*

ثقافة المشروع (Enterprise Culture)

إنّه مصطلح أيديولوجي طُوِّرَ في سجال الثمانينيّات السياسي، وخصوصاً في بريطانيا حيث خُصِّصَتْ («ثقافة المشروع» غالباً لوصف الثقافة الأميركية). استعمل المصطلح بطريقتين. فمن ناحية أولى، دلّ على الشروط الاجتماعية الضرورية لترويج «المشروع» الذي يُعرَّفُ في هذا المقام، بمصطلحات رأسمالية مباشرة، بمثابة الرغبة في أخذ مخاطرة مالية. ولقد تمت المجادلة (كما فعلت مارغريت تاتشر على سبيل المثال) بأنَّ المشروع ليس مجرد استجابة لمحفزات السوق، وإنما هو يقوم على موقف، أي موقف يجسد الكفاية الذاتية، ومساواة الأسرة الذاتية مع الملكية الذاتية (وبالعكس)، مصحوباً بعداء للاشتراكية، ولكل أشكال الاعتماد على الدولة، وفي الحقيقة، العداء لفكرة «المجتمع» ذاتها. وهو ما يصبّ في الاستعمال الثاني للمصطلح: حيث تصف «ثقافة المشروع» (Enterprise Culture) كذلك ثقافة مقاولي الثمانينيّات الجدد، أي ثقافة التنافسية (Culture of Competitive)، المتفاني في العمل، المدفوع ذاتياً ذي الأطماع المضادة للمؤسسة مما تمّ تصويره في فيلم **وول ستريت**، وأُعطي لقب يوبي الشعبي (النخبة المالية القائمة على المؤهلات العليا).

سيمون فريث (Simon Frith)

قراءات:

Vogel, Harorld L. 1986 (1990): *Entertainment Industry Economics.*

صناعة التسلية (Entertainement Industry)

مفهوم في الاقتصاد يحيل إلى تلك الصناعات التي تربح نقودها من أنشطة الترويح واللعب لدى الناس (وهو قليل الاستعمال في النظرية الثقافية، إلا أنه يشكل المصطلح الوصفي المفضل في تجارة التسلية ذاتها). وعلى ذلك يعتبر أن صناعة التسلية تتضمن عادة صناعة الأفلام، تجارة الموسيقى، الإذاعة، توفير خدمات الصحون اللاقطة، صناعة الدمى والألعاب، اللعب والمراهنة، الرياضة، الفنون التطبيقية ومدن الملاهي. يتجنب استعمال مصطلح «صناعة التسلية» عادة أية مناقشة للأنشطة الأيديولوجية والآثار الثقافية لهكذا صناعات، ويتضمن، بالأحرى، اهتماماً بالبنية الإدارية وممارسة تجارة (هذا النوع من الصناعة) (قارن مصطلح صناعات ثقافية).

سيمون فريث (Simom Firth)

قراءات:

Foucault, M. 1973: *The Order of Things: An archaeology of the Human Sciences.*

------ 1974: *The Archaeology of Knowledge.*

------- 1989c: "An Historian of Culture".

Smart, B. 1985: *Michel Foucault.*

(منظومة معرفية) (Episteme)

مصطلح مركزي في عمل فوكو حول حفريات العلوم الإنسانية (1973)، وهو يصف التحوّلات في تشكيل المعرفة من العصر الكلاسيكي إلى العصر الحديث. يحيل مفهوم المنظومة المعرفية إلى تجمع العلاقات التي تنجز ممارسات الخطاب من خلالها نوعاً من الوحدة بمثابة «صيغ معرفية، علوم، وحتّى من الممكن منظومات ذات طابع رسمي» (Foucault, 1974, p. 191).

باري سمارت (Barry Smart)

قراءات:

Erikson, E. H. 1950: *Childhood and Society.*

------ 1959: *Identity and the Life Cycle.*

أريكسون، إيريك هامبورغر (Erikson, Erik Homberger) (1902-)

طبيب عقلي ومحلل نفسي ألماني - أميركي. تدرب أريكسون على يد آنا فرويد وعمل معها، وكان واحداً من قلة من الرجال ممن عملوا في مجال تحليل الأطفال في بداياته الأولى. يتبنى عمل أريكسون منظوراً نمائياً ويركز على مفاهيم الهوية وقوة الأنا المستخدمة للدلالة الضمنية على القدرة على توحيد الحدود القصوى. حيث ينظر

إلى النمو ليس باعتباره عملية طولية وإنما انخراطاً في سلسلة من الصراعات، يركّز كلّ منها على مشكلات حياتية جديدة.

دايفد ماسي (David Macey)

قراءات:

Erikson, E. H. 1950: *Childhood and Society.*

1959: *Identity and the Life Cycle.*

الماهويّة (Essentialism)

تعني الماهويّة، في الحدّ الأدنى، أن الأشياء الجزئية تحوز بالضرورة على ماهيّات أو طبائع ثابتة بفضلها تكون هي ما هي، أي: أشياء جزئية من أنواع محددّة.

والفكرة هي أن لا شيء يظل الشيء الواحد ذاته، ويمكن تحديده، تحديداً صحيحاً، إذا فقدت طبيعته المعيّنة له أو غيّرت (كالشجرة عندما تقطع وتصير مجرد خشب منشور، فإنّها تفقد طبيعتها الخاصة، أي كونها شجرة، رغم استبقائها طبيعتها التوليدية كخشب).

لا وجود لنسخةٍ وحيدة من الماهويّة معروفة بأنها صحيحة، بصورة شاملة. فأفلاطون، على سبيل المثال، بدا وكأنه رأى أن الأشياء في العالم المتغير تفتقر إلى الثبات، وبالتالي، تفتقر إلى الماهيات، ومع ذلك، فإنَّ معقوليّتها تفترض وتعتمد على إدراكنا، عبر دوكسا (Doxa) (الرأي)، الصور الثابتة التي «تحاكيها» الأشياء الطبيعية محاكاة ناقصة. وقد اعتقد أرسطو المسلّم بأنّه مؤلّف الشكل الكلاسيكي للماهوية (وخصوصاً في كتاب الميتافيزيقا) أن المفردات الواقعية، أي الأشياء (Ousiai) ، وبالضرورة لها طبائع ثابتة.

وخلافاً لأفلاطون، إعتقد أرسطو أن تلك «الطبائع» (Natures) أو الماهيّات لا توجد منفصلة وأنها لا تظهر إلا في أشياء العالم الواقعي المتغيرة. وقال أرسطو إن البشر يملكون قوة عقل نظرية وحدسية (Nous) تمكّنهم من إدراك ماهيّات الأشياء إدراكاً مباشراً: وفي النتيجة، كان ذلك الشرط الضروري للعلم الأرسطي. وفي نظريات العلم المعاصرة، وخصوصاً بحسب كارل بوبر (Karl Popper)، اعتبرت الأطروحة التي تفيد بأن الحوادث والظواهر الطبيعية محكومةٌ لقوانين طبيعية كلية ومطلقة وأن الباحثين من البشر قادرون على معرفة مثل تلك القوانين، أطروحةً تعادل الماهوية. لذا، فإنَّ الارتياب بالتأويل الواقعي لقوانين الطبيعية، كما هي حال باس فان فرانسن (Bas van Fraasen (1941-) هو ارتياب بأشكال معينة من الماهوية، في نهاية المطاف.

لذلك، نجد أن الماهوية، عند أرسطو تتعلّق بواقعية الشيء وإمكانية إدراكه. ولم يكن أرسطو مؤكّداً على هذا الطرح، بشكل ثابت لا يتبدل في جميع ميادين البحث. فعلى سبيل المثال، بدا متنازلاً في العلوم البيولوجية (أكثر من العلوم الفيزيائية الصرفة) بالنسبة إلى عدم ثبات الماهيات المحدّدة ووقتيّتها، وفي الفنون والحياة العملية يمكن أن ينطلق النشاط البشري من دون تحريك قوي العلم البرهاني (أي من دون ما هيّات)، هذا، على

الرغم من أن العقل العملي والعقل النظري ليسا مرتبطين، وبمعنى واضح، بالماهوية. وفي القرنين السابع عشر والثامن عشر، تحدّى ظهور الاسمية الحديثة (المرتبطة بالتجريبية الحسّية البريطانية)، كما تجلّى ذلك في كتابات توماس هوبز Thomas Hobbes) (1588-1679) وجون لوك John Locke) (1632-1704) معتقدي الماهوية: **أولاً**، عبر التأكيد على أن الماهيّات تختص بأسماء الأشياء وليس «بطبائعها» (هوبز)، **وثانياً**، عبر التأكيد على أنه إذا كانت للأشياء ما هيّات حقيقة، فإنّها مجهولة وغير معروفة، وأن الماهيات «الاسمية» (Nominal) التي نسترشد بها هي لفظية وكافية لأبحاثنا العلمية (لوك).

علاوة على ذلك، نشأت مسألة عند مفكري القرون الوسطى خصوصاً، تختصّ بما إذا كانت الكليات، أي البُنى الشاملة موجودة، هي نفسها- سواء كانت منفصلة عن الأشياء المفردة أو كانت متجلّية في أشياء مفردة، وفي الأشياء المفردة وحدها، أو يفرضها العقل على الأشياء المجمّعة، أو لا تعرف إلا في الاستعمال العام للأسماء (أي ما صار يُدعى، بأسماء مختلفة، عقائد الواقعية، التصّورية، الاسمية الخاصة بالكليات). وتعزّزت معقولية الاختيار من بين تلك الخيارات بالقبول بوجود خالق عالٍ. وفي الأزمنة الحديثة، توضع المحمولات[3] (Predicables) في وضع متعارض مع المفردات (أو الأشياء)، ونجد ذلك، مثلاً، في التمييز الملائم الذي أنشاه تشارلز ساندرز بيرس (Charles Sanders Peirce) بين ما هو حقيقي لكنه ليس بموجود وفي هذه الحالة، يجب علينا أن نقول إنه إذا وجدت المحمولات في العالم (وجوداً حقيقياً) فإنّها تطابق محمولات القضية المنطقية (Predicates) (التي ستكون أسماء لها)، بينما تدلّ أسماء العلم السير والتر سكوت (Sir Walter Scott)) **والأوصاف المحدّدة** مؤلّف ويفرلي (Waverly) والمؤشرات (مثل «هذا»، وذلك») على مفردات أو أشياء مفردة (واقعية أو موجودة، أو خرافية أو خيالية مثيرة للجدل). إذن، تبدو المحمولات، بحسب نظرة بيرس، حقيقية لكنّها غير موجودة. وقال بيرس، أن الموجود يتجلى في مظهر آخر ألا وهو، أنه يقاومنا أو يقاوم الأشياء الموجودة الأخرى، كما يفعل الوزن الواقعي لطاولة ثقيلة التي يحاول الإنسان تحريكها، في حين أن الحقيقي هو ما يمكن أن يكون في العالم، كما ترى، مستقلاً عن وجودنا الخاص وطريقة فمنها، ولو كان ذلك في بحثنا فقط. وقال بيرس إن هذه فئة ثالثة. فحسب هذه النظرة، لا وجود للكليات، وعلى الرغم من وجود «عموميات حقيقية» -Real Gener) al) والحاصل هو بقاء الماهوية رغم رفض الكليات.

السؤال العميق الخاص بالماهيّات (أو المحمولات الجوهرية) يتعلق:

i. بما إذا كان يوجد عموميات حقيقية، وما إذا كانت العمومية حقيقية، وبأية طريقة.

(3) في علم المنطق الأرسطي يُقال إنّ القضية (الجملة تتألف من موضوع ومحمول، مثل الشمس طالعة، فالشمس موضوع والطلوع محمول (المترجم).

ii. وما إذا كانت الماهيّات، وحتّى العموميات الحقيقية، لازمة لوجود المفردات الواقعية (أي، الموجود يوصف بأنّه حقيقي، لكن ليس يلزم أن يكون الحقيقي ذا وجود).

لذا، فإنَّ البحث فيما هو موجود (بالمعنى الحديث)، خصوصاً بالنسبة لـ التفريد، والهوية العددية، وإعادة التحديد في حالات التغير، لم ينطلق بما فيه الكفاية إلا في وقت متأخر من تاريخ الفلسفة: أولاً، مع توضيح معنى «يوجد» كما حصل في معارضة إيمانويل كنْت (Immanuel kant) للبرهان الأنطولوجي المشهور، على وجود الله، ولاحقاً، في نشوء وتطور الأفكار الحديثة الخاصة بحساب التنبؤ الذي قال به نحو غوتلب فريجه (Gottlob Frege) (1848-1925).

فقد دعم عمل كنْت الفصل القوي بين مزاعم الوجود المحتملة والفهم الواضح المجرد، وعمل فريجه في تحويل المنطق إلى صوري لفتَ إلى الفرق المهم بين مواضيع دلالات الألفاظ ومواضيع إعرابها، حتّى حيثما لا يمكن الفصل بينهما (كما في بحث فريجه المشهور، في موضوع الهويّات «a=a» و«a=b».

لقد صاغ أرسطو في الميتافيزيقا، الكتاب جاما (Gamma) أقوى شكل للماهوية، قائلاً إن ما هو حقيقي لا يتغير، وأن الأشياء المفردة الخاضعة للتغيّر (Ousiai) هي حقيقية (أي ذات وجود) بفضل حيازتها على طبائع ثابتة (أو ماهيّات)، وإن نفي الشرط الثاني يؤدي، لزاماً، إلى التناقض أو عدم الاتساق المنطقي وأنه يمكن الرهان، بسهولة، على أن ذلك الزعم خاطئ، نعني، الزعم ذا الجهة (Modal) المفيد بأن الماهيّات لازمة لما هو حقيقي، وأن النفي متناقض تناقضاً ذاتياً. فإذا قبلتْ الاسمية أو التصورية أو العقائد الأقل جذريةً، مثل تلك المنسوبة لأفلاطون، وهوبس، ولوك (أعلاه)، فإنَّ أطروحة أرسطو تخفف. والواقع هو أنه، يمكن للمرء القول إن جزءاً كبيراً من تاريخ الفلسفة الغربية انشغل بفحص الاتّساق المنطقي لنفي نسختي الماهوية، القوية الضعيفة.

وفي الحاصل، هناك استراتيجيتان كبيرتان تتحديان لزوم - وبعده مقبولية - الماهويّة. وإحداهما تتعلّق بتحليل المحمولات الحقيقية (الصفات العامة)، والثانية تتعلّق بتحليل الموجودات والظواهر المنتمية للعالم الاصطناعي للثقافة الإنسانية، وربما تصل إلى العالم «الطبيعي» بمقدار ما هو، أيضاً، وبمقياس ما، «اصطناعي» أو من «إنشاء» الثقافة الإنسانية. فالأولى تتوجه إلى المسألة العميقة التي تجاهلتها نظرية الكلّيات، أخيراً، نعني كيف نسوّغ تسويغاً دقيقاً، توسيع محمول ليشمل أمثلة جديدة تتعدى النماذج التي حصل الفهم الأول للأشياء التي تسميها. ففي عالم ما بعد كنْتي، أي، في عالم لا يوجد فيه فصل مبدأي بين شروط فهمنا طريقة بناء العالم، تكون الصفات العامة والمحمولات اصطناعية، بطريقة لا يمكن مقاومتها، ولا تكون عرضية، لذلك السبب. وبالإضافة إلى ذلك نقول، إذا كانت شروط الفهم الإنساني هي ذاتها تاريخية، بحيث تكون التصوّرات والمقولات التي بها نفهم العالم،

هي اصطناعية ومن صنع تاريخنا المتغير، عندئذٍ، سيكون مقبولاً (جدلياً، وحتّى من دون مقاومة) أن الخطاب سيكون ذا اتساق منطقي من غير التمسّك بالماهوية. وإن كان، بالنسبة للاستراتيجية الثانية، كلّ ما ينتمي إلى عالم الثقافة الإنسانية- مثل الأشخاص، والأعمال الفنية، والأفعال، والمؤسسات، واللغة، وما شابه ذلك- هو ذاته، عبارة عن مصنوعات تاريخية، لن تصحّ أطروحة الجهة الأصلية (التي تفضلها الماهوية) وبكلام تقريبي نقول، إن بحث هاتين الاستراتيجيتين في نهاية القرن العشرين هو، في الحدّ الأدنى، ملائم للمنطق المتّسق النافي للماهوية.

ويكون مفيداً ذكر عيّنة بديلة، هنا. يمكن النقاش المنصف والقول، إنّه بحسب نظرة فتغنشتاين (Wittgenstein) (1889-1951) «الأخيرة»، يعتمد توسع المفردات العامة الذي يمكن الدفاع عنه والشامل لحالات جديدة، على الممارسات الاجتماعية وهو تابع لها (أي ممارسات اللغة والحياة المؤسساتية) التي يجمعها فتغنشتاين في كلمة لينسفورمِنْ (Lebensformen). وسواء كانت الكلمة تدلّ على لونٍ أو على أسلوب رسم أو الاهتمامات المدركة للأحزاب أو القضايا السياسية، فإنه لا يمكن تحديد أيّ منها إلا باجتماع الرأي (وليس نقدياً، ولذلك السبب) وذلك يكون طبقاً لقدرة مجتمع فاعل ورغبته بالتساهل وقبول التوسيع كتوسيع صحيح. وعلاوة على ذلك نقول، إذا كان هذا الوصف الليبنسفورمِني العام قد تأرخن، بطريقة ما، تنتمي إلى موضوعات فكر الثورة ما بعد الفرنسية، لنقلْ، كارل ماركس أو هانس- جورج غادامير (Hans-George Gadamer) أو ميشال فوكو (Michel Foucault)، أو آخرين، عندئذٍ، سيختلف مجال التساهل الرضائي ذاته من مجتمع ومن وقت إلى آخر في المجتمع ذاته. وفي مثل هذه الظروف لا تنجح الماهوية. ولأغراضنا الحالية، يكفي أن نرى أن الخيار متسق منطقياً، وربما يصحّ، وصفياً، في مجتمعات معروفة. وفي نهاية الأمر، نقول، إن ما نعنيه هذا هو أنه متسق منطقياً، وربما يصّح، وصفياً في مجتمعات معروفة. وفي نهاية الأمر، نقول، إن ما نعنيه هنا هو أن المفردات التي نحددها في الخطاب يمكن تعيين صفات لها (محمولات) من غير أن نعيّن لها طبائع ثابتة أو ماهيّات وذلك يكون ما أمكن التعامل بنجاح مع مثل هذه «الطبائع» عبر التراضي بطرق تاريخية متغيرة (كما ذكرنا عند الكلام على حمل الصفات)، ومن دون إثارة ماهية، فإنَّ الماهوية [بمعناها الجهوي (Model)[4]] هي خاطئة، وبالرهان، وهي غير معقولة، وبشكل مؤكّد (بشكلها الوصفي غير الجهوي).

جوزيف مارغوليس (Joseph Margolis)

---

(4) يقصد بالجهوي (Model) في علم المنطق أن تكون القضية المنطقية (الجملة) ممكنة أو ضرورية أو مستحيلة، وما شابه (المترجم).

إغتراب (Estrangement)

تعرّض هذا المصطلح لتاريخ هائل من محاولات التوضيح التي أجريت بغية تمييزه عن الاستلاب (Alienation)، الذي يشكّل مرادفه. ومع أن المفهوم يرد لدى الكتاب الأوائل من مثل روسو، إلا أنه اكتسب مكانة مركزية في كتابات هيغل وماركس. وتتقاطع الكلمة الألمانية، المستعملة من قبل هيغل في **ظواهرية الروح** (*The Phenomenology of Spirit*) للدلالة على «الاغتراب» (Es-trangement)، في معناها مع المصطلحات المستعملة للدلالة على الانسلاخ عن الذات (Externalization) و«الاختزال إلى موضوع» (Objectification) تَمُتُّ كلّ هذه الأفكار إلى المرحلة الثانية من الجدلية الهيغلية: فالكيان من نوع ما الذي كان يدرك في المرحلة الأولى باعتباره مجرد معطىً، ومتماثل مع ذاته يدرك في المرحلة الثانية باعتباره مغترب عن ذاته (Self-Estranged) أو «منسلخ عنها» (Externalized)، حيث تفهم هويته من خلال كلية العلاقات التي يدخل فيها. تبطل المرحلة الثالثة هذا الاغتراب وتستعيد الهوية بمعنى كونيٍ وأكثر اتساعاً وتوسطاً.

يشيد ماركس في عمله بعنوا **كراسات في الاقتصاد والفلسفة** (*Economic and Philosophical Manuscripts of* 1844) للعام (1959, 1988) 1844بهذه الجدلية لاعترافها بأنَّ الكائنات البشرية تخلق العالم الموضوعي من خلال العمل، إلا أنه ينتقدها لإبطالها الافتراضي المحض للاغتراب؛ إذ يميّز ماركس بشكل حاسم ما بين مجرّد «الاختزال إلى موضوع» أو «الانسلاخ عن الذات»، والاغتراب أو الاستلاب. فالأخير هو شرط اجتماعي نوعي مرتبط بالعالم البورجوازي وخصوصاً بالملكية الخاصة، حيث يَخْبُرُ الفرد منتجات عمله الشخصي، ومجمل العالم «الموضوعي»، ومن ضمنه الدولة، بمثابة غرباء عنه. هذا الاغتراب يمكن إلغاؤه، «عملياً» فقط من خلال الثورة تبعاً لماركس. مفهوم الاغتراب واسع التداول كذلك في علم الاجتماع، وعلم النفس، وبعض مجالات الفلسفة من مثل الوجودية.

انظر أيضاً استلاب.

م. أ. ر. حبيب (M. A. R. Habib)

قراءات:

Torrance, J. 1977: *Estrangement, Alienation, and Exploitations: A Sociological Approach.*

Walliman, I. 1981: *Estrangement Marx's Concept of Human Nature and the Division of Labor.*

الأخلاق (Ethics)

الأخلاق هي ذلك الفرع من فروع الفلسفة الذي يبحث في طبيعة ومعايير العمل الصحيح والعمل الخاطئ، والواجبات، والقيمة والحياة الجيدة، والمبادئ ذات الصلة بها. وكانت الأخلاق خلال التاريخ فرعاً عملياً معيارياً ونقدياً، لم يقتصر اهتمامه على تحليل التصوّرات فقط، بل شمل أيضاً، تسويغات الكيفية التي يجب أن تكون عليها الحياة ومبادؤها من دون أن تسعى لتقديم

نصح حول مفردات مباشرة (بطريقة الوعظ أو أعمدة عن الكرب)، ظلّت الأخلاق بصورة دائمة محتفظة بعلاقة بالمبادئ العملية، سواء كانت على مستوى العمل الفردي أو مستوى الخطّة السياسية. لذا، فقد لزم أن مبادئ الأخلاق تقع في أساس الفلسفة الاجتماعية والسياسية، وكذلك العلوم المعنيّة في مطافها الأخير، بأخلاق القوة وأخلاق التشكيلات والممارسات الاجتماعية.

بلغةٍ عادية غير فصيحة نقول إن «الأخلاق تنطبق على مناقب المجتمعات المختلفة أو المعايير المناقبية المتضمّنة في سلوكها». وبهذا المعنى، تكون الأخلاق متغيرة باختلاف الإنسانية. ومن الأهمية بمكان أن نقول، إن الأخلاق (بهذا المعنى) مفتوحة، وبصورة دائمة، لأن تقيّم من قبل الأخلاق (بالمعنى المحدّد أعلاه).

تاريخ الأخلاق (History of Ethics)

لا يمكن فهم الأخلاق بمعزلٍ عن تطوّرها التاريخي. وقد أدرك الروابط بين الأخلاق، والمجتمع والسياسة كلٌّ من أفلاطون وأرسطو، في العالم القديم. ففي سعيه للردّ على نسبية وريبيّة السفسطائيين، قال أفلاطون، إنّ أمثلة من الخير تشترك في صورة الخير الكلية، وأمثلة من العدالة تشترك في صورة العدالة... إلخ، وأن هذه الصور هي في عداد الأشياء التي تدخل في مجال المعرفة الإنسانية، أي العقل، وهذا يتطلب تنمية الحكمة العملية، وبالتالي الفضائل ومثالياً الحكمة النظرية (أي الميتافيزيقا). فكتابات أرسطو الخاصة بالأخلاق والسياسة تشكل سياقاً متسلسلاً، فالكتابات السياسية تتعلّق بنوع الترتيبات السياسية الملائمة لتطوير الفضائل كما تمّ تحليلها في الكتابات الأخلاقية.

وعندما أعيد اكتشاف كتاب **الأخلاق** لأرسطو في القرون الوسطى، وجد الفيلسوف المسيحي توما الأكويني (Thomas Aquinas) مقاربته الغائية متجانسة معه، لكنه كيّف شرحه للفضيلة والحياة الجيدة بحيث تمّ إدخال الفضائل المسيحية، وفضائل الإيمان، والرجاء، والإحسان إلى جانب الفضائل الرئيسيّة، وفضائل الشجاعة، والحكمة، والاعتدال والعدالة. فصارت الصورة العليا للحياة الجيدة شاملةً التأمل في الله.

على أية حال، كانت استجابة الفلاسفة الحديثين الأوائل للتأثيرات القديمة مختلفة. فتوماس هوبز (1588-1679) استنبط من قراءته للمؤرخ اليوناني ثيوسايديدس (Thucydides) أن حفظ الذات هو الدافع الكلي وبتأثره بأقليدس (Euclid) قال، إن المبادئ الأخلاقية يجب استنباطها من بديهيات مثل رغبة المرء التي لا رغبة له سواها، في خيره هو. فالسبيل العقلاني يكون في الاشتراك بعقدٍ يتألف من مبادئ مشتركة، إذا فعل الآخرون الشيء ذاته.

وأحد المبادئ أفاد بأن الأفراد تعاقدوا على إطاعة (مع تعديلات طفيفة) سلطة سيّد بغية الحصول على أمنٍ مشترك (Hobbes, 1651). وقد حصل إحياء للفكر التعاقدي مؤخراً (وبمظهر ليبرالي) من قبل جون رولز (John Rawls) (1971).

وفي القرن الذي تلا، حصلت مراجعة للفلسفة القديمة التي قال بها الأبيقوريون والتي أفادت بأن اللذة وغياب الألم هما الخير الوحيد حيث اتّخذت صورة مذهب المنفعة (Utilitarianism)، وهو العقيدة التي تقول، إن معيار العمل الصحيح (أو القواعد التي تحكم العمل الصحيح) هو إنتاج أعظم رصيد يمكن الوصل إليه من اللذة في حساب اللذة والألم. ومثل الأبيقورية (التي كانت توظّف، غالباً، لنقد الأخلاق التي كانت تعلمها الأديان الرسمية في العالم القديم)، دفع بمذهب المنفعة من قبل فلاسفة مثل جيريمي بنثام (Jeremy Bentham) (1748-1832) وجون ستيوارت مل (John Stuart Mill) (1806-1873) للقيام بنقدٍ عقلي للنظام القائم.

وفي الوقت نفسه، كان هناك إيمانويل كَنْت (Immanuel Kant) (1724-1804) المتأثر بتأكيد الرواقيين القدماء على قدرة الإنسانية على التفكير العقلاني، وصوابية العقلاني الذي علّم أن الحقّ لا علاقة له بنتائج الأفعال. فوحدها الأفعال التي يمكن لقاعدتها العملية أن تصير قانوناً عالمياً، ويمكن تبنّيها عالمياً، هي الأفعال الصحيحة. بمثل هذا التعبير، اتهم «الأمر المطلق» بأنّه صوري خالٍ من المحتوى، لكن ذلك الاتهام لا ينطبق على صياغة بديلة وضعها كَنْت، تأمر الفاعلين معاملة الإنسانية كغاية، لا كوسيلة، فقط. وقد لاقت هذه المقربة الخاصة تأييداً واسعاً في القرن العشرين.

كان في عداد فلاسفة القارة[5] في القرن التاسع عشر فريدريك نيتشه (Friedrich Nietzsche) الذي قال بنظرية تجاوز القيم ودافع عنها، وظل لنظريته تأثيرها. وفي القرن العشرين انتقد فلاسفة وجوديون مثل جان- بول سارتر (Jean-Paul Sartre) انتقاداً قاسياً الإيمان الزائف بقبول آراء الآخرين أمام ما يدعوه كَنت («التبعيّة») داعياً لأصالة لا تعترف بمبادئ سابقة للوجود، فكلّ القيم تخلق من جديد في أفعال الاختيار. ومع أن هذه المقاربات تفترض وجود قيم غير معترف بها. فغالباً ما أحيا وقعها الكثير من فلسفة التقاليد التحليلية.

مسائل في الأخلاق المعاصرة (Issues in Contemporary Ethics)

ركّزت أخلاق القرن العشرين ولعقود عدة، على الأخلاق الفوقية، (Metaethics) أي على مسائل تتعلّق بموضوعية ووضعية الخطاب الأخلاقي والقيمي، وما يزال هذا الجدل قائماً. فالمعرفيون (Cognitivists) يرون أن لغة الأخلاق تقبل الحقيقة و(أحياناً) المعرفة. وأحد أنواع المعرفية هو الطبيعية (Naturalism)، ويؤكّد هذا المذهب على أن بعض المفردات الأخلاقية يمكن ترجمتها إلى لغة وقائع، وسواء أكانت تجريبية حسية أو ميتافيزيقية. واعتقد، بشكل واسع، أن هذه النظرة تشتمل على «الأغلوطة الطبيعية»[6]

(5) المقصودة بالقارة هنا القارة الأوروبية وتحديداً أقطار أوروبا الغربية (المترجم).

(6) الأغلوطة الطبيعية: تعني الأغلوطة المنطقية التي ترتكب مثلاً، عندما تكون إحدى مقدّمات =

(Naturalistic Fallacy) التي تعرف اللغة التي لا تعرف، والتي لها معنى خاص بها.

ولأن المعرفيين بمن فيهم ج. أ. مور (G. E. Moore) اعتقدوا أن الطبيعية أغلوطة، فقد تبنوا اللاطبيعية، أي الاعتقاد بأنَّ بعض الصفات الأخلاقية ليست صفات معقّدة وقابلة للتحليل، كما أنها ليست طبيعية (تجريبية حسية، مثلاً)، لكنّها بسيطة ولا يمكن اختزالها إلى سواها. وقد وصف مور (Moore) كيف فهم وجود الخير، كصفةٍ بسيطة وغير قابلة للتحليل، بقوله إن ذلك يتحقق بأفعال حدسية. والفلاسفة الذين لم يقتنعوا بهذه الإبستيمولوجيا الأخلاقية غالباً ما خلصوا إلى القول بأنَّ الصفات غير الطبيعية المنتمية إلى نوع خاص بها، ليست صفات إطلاقاً، ولجؤوا إلى ملاذ اللامعرفية.

العاطفية (Emotivism) واللامعرفية (Non Cognitivism) كلاهما، وفي أحد صورهما، زعمتا عدم وجود حقائق في الخطاب الأخلاقي، وبالتالي، لا وجود لقضايا منطقية، أيضاً.

فالخطاب الأخلاقي يفيد في التعبير عن المشاعر التي تتكلم وتولّد مشاعر مماثلة عند المستمعين. ومع افتراض وجود مزاعم واقعية، فإن مشاركة الخطاب الأخلاقي تكون مع كلام مثل هوراه (Hurrah) وبو (Boo) أكثر مما تكون مع بحث عن الحقيقة، كما يوظّف الخطاب تعاريف إقناعية في محاولة ممارسة التأثير الحزبي. مثل هذا الوضع اعتبر أنه عاجز عن توفير مجال للعقل في الخطاب الأخلاقي، أو الشرط بأن يكون رأي الإنسان ذا اتساق منطقي.

كانت القواعدية الأمرية (Prescriptivism)، بوصفه شكلاً محسّناً من أشكال اللامعرفية (Noncognitivism) من وضع ر. م. هير (R. M. Hare) (1981). وقد رأى هير أن المعنى الرئيسي للخطاب الأخلاقي يمثل في ترشيد الفعل، وذلك بأقوى معنى من معاني فرض الأعمال... إلخ. التي يجب القيام بها سواء مع الآخرين أو مع ذات الإنسان نفسه. وعلى اللغة الأخلاقية أن تحقق الشرط المفيد أن الأحكام على الحالات المتماثلة يجب أن تكون متماثلة، ولكن مادام المقيّمون يصدرون (ويفعلون) أحكاماً متشابهة على حلاتهم، فإنَّ فروضهم على الآخرين تعدّ أخلاقية. ويضاف إلى ذلك القول، بما أن الأشخاص الذين تلقوا الأحكام يمكن التوقّع منهم بأنَّ يضعوا أنفسهم في مواضع جميع الأطراف المتأثرة (وذلك، بدورها)، وبما أنه لا يوجد من يفرض تجاهل مصالحه (كما هو معبّر عنها في الخيارات)، فإنَّ القواعد الأمرية العقلية الوحيدة تكون تحسب حساب جميع المصالح على قدم المساواة، أو (بكلام آخر) المصالح النفعية. وهكذا نجد أن هير يؤكّد أن القواعدية الأمرية تولّد نفعية تفضيلية.

وفي حين اعترف اللامعرفيون، وبشكل

= قياس (برهان) منطقي أو نتيجته أخلاقية ذات لغة معيارية، لغة وجوب، وليس لغة موضوعية، لغة وصف حيادي، مثل: البشر متساوون لكنهم ألوان...) 1 .يجب التفريق ذوي البشرة البيضاء وذوي البشرة السوداء... 2. إذن، يجب التمييز العنصري... (نتيجة) وتجدر الإشارة إلى أن أول من كشف هذه الأغلوطة كان الفيلسوف البريطاني مور (G. E. Moore) (المترجم).

متزايد، بالعقلانية في الخطاب الأخلاقي، فإنَّ فلاسفة آخرين كانوا يعيدون بناء الطبيعية، مع تأكيد على الموضوعية والعقل. وفي حين وجد نفرٌ قليل قدم تعاريف اختزالية للمفردات الأخلاقية، فإنَّ الكثيرين قالوا أنَّ التعاريف الطبيعية لا يمكن معرفتها بأنها أغاليط معرفة مسبقة، وأن هناك، في غالبية الأحيان، طريق معقول يبدأ من المقدّمات الطبيعية (عن الإرادات، أو الحاجات أو المصالح) ويصل إلى النتائج الأخلاقية.

وهناك آخرون مثل فيليبا فوت (Philippa Foot) (1978) أكّدوا أن القبول بتقييمات معينة لا يمكن تفسيره على أنّه اختياري، فهناك فضائل معينة يحتاجها كلّ إنسان، وإن تصوّر الأخلاق ذاته يقدم حدوداً للأسس التي يمكن أن تقدّم في الخطاب الأخلاقي. لذا يمكن أن يوجد أساس لمزاعم الصدق في الأخلاق، أخيراً.

ومع ذلك، هناك آخرون جادلوا قائلين أنَّ التفكير الأخلاقي لا يصحّ إلا في التقاليد الأخلاقية أو الممارسات الأخلاقية، وأن هذه التقاليد هي التي تهب الحياة معناها، وأن الخروج عليها معناه خسران نوع السياق الذي فيه يكون للخطاب الأخلاقي معنى.

وأحياناً يربط هذا الموقف الاشتراكي (Communitarian) بشرح أرسطو للأخلاق الفضائل المناسبة لتقاليد أو ممارسات مختلفة، كما يتجلّى في كتابات أ. س. ماكنتاير (A. C. MacIntyre) (1988). وقال منافحون آخرون عن التأكيد الأرسطي على الفضائل بوجود ما يكفي من النواحي المشتركة في تجارب حياة جميع المتّحدات الاجتماعية الإنسانية ليكون هناك بعض الفضائل الكلية، ودافعوا عنها استناداً لأساسٍ غير نسبي (Nussbaum).

الأخلاق المعياريّة (Normative Ethics)

عندما يتعلق الأمر بالمبادئ الأولى للواجب والعمل الصحيح، حالتئذٍ، يجب أن تذكر المقاربة القائمة على الحقوق إلى جانب مقاربات المنفعة، والمقاربات والتعاقدية والكنتيّة.

ومع أن جميع المقاربات تعترف بوجود حقوق مختلفة (مشتقة)، فإنَّ هذه المقاربة تعتبر الحقوق أساسيةً، سواء كانت حقوقاً إنسانية شخصية أساسها في إنسانية الفرد، أو كانت حقوقاً طبيعية، ممنوحة من الله أو الطبيعية، أو حقوقاً ذات وضوح ذاتي، مفترض وجودها في الاستياء العام للشعب من أي من حاجات الفرد أو مصالحه الطاغية.

وشمل المتمسكون بهذه المقاربة، مقاربة الحقوق- كمقدمات، جون لوك (John Locke) في القرن السابع عشر وروبرت نوزك في القرن العشرين. وتشمل مسائل هذه المقاربة حلّ الاختلافات المتعلّقة بهوية مثل الحقوق الأساسية، والتناقضات التي تنشأ عندما تتعارض وتتنازع الحقوق الأساسية للأفراد المختلفين.

ميزة المقاربات التعاقدية، كما هي الحال عند رولز (Rawls) (1971)، بتوفيرها عملية قرار عن طريق اللجوء إلى أوضاع تختص

بصناعة العقد، غير أن تلك المقاربات معارضة لأن لا يحسب حسابها، وأن مصالح ممثلي أجيال المستقبل لا يمكن أنْ تكون مشمولة بالعقد، لأن العقد لم يحدّد عدد الأجيال التي ستكون. يضاف إلى ذلك، محاولة المقاربات اشتقاق مبادئ أخلاقية من خيارات وكلاء ذوي مصالح ذاتية تعرضت لنقدٍ واسعٍ لاحتوائها على تصوّرها للذات، المجرد والمستأصل من جذوره، وغير المعقول.

حظيت المقاربة الكنتيّة، لتأكيدها على وجوب عدم معاملة الإنسانية كوسيلة فقط، بتعاطف معها واسع، بالرغم من غموض فكرة معاملة الإنسانية كغاية. وقد تعزّز هذا الموقف باقتضائه أن يعطي الأفراد قيمة أخلاقية تصونهم من التعرض للأذى، وهو أيضاً ما يوجبه موقف مذهب النتائج القواعدي. غير أن ضعفه يتمثل في عدم تقديره لبعض نتائج الأفعال التي يمكن تجنّبها، إذ أنَّ هذه النتائج تكون مشمولة في الشروع القوية للمسؤولية.

ويكون مذهب النتائج في أقوى حالاته الدفاعية عندما يدخل قواعد تحتفظ بالحقوق والعدالة وتؤسسهما، وعندما تقوم منطقياً، على نظرية في القيمة يمكن الدفاع عنها. وعادة ما تعتبر نظرية القيمة في مذهب المنفعة ضيقة جداً، وذلك، لأنه لا يمكن لكلّ الأشياء أن تكون موافقةً لسعادة المخلوقات الواعية وذات الحسّ أو محققةً للخيارات. فلكي تكون النظرية مقبولة، يجب أن تشتمل على قيم وأفكار أخرى مثل الاستقلال الذاتي (Glover, 1977)، وتنمية القوى الإنسانية البارزة (Hurka, 1993). وكذلك، يجب وضع شروط لترتيب أولويّات تحقيق الغايات الأساسية، وقياس تعدّدية القيم هذه، بطريقة منظمة.

الأخلاق التطبيقيّة (Applied Ethics)

في العقود الأخيرة عاد الفلاسفة إلى اكتشاف إمكانية تطبيق التفكير الأخلاقي على مسائل عامة مهمة وفي مجلات، مثل الأخلاق الطبّية-البيولوجية، والأخلاق البيئيّة، وأخلاق التنمية والسكان، والحرب. وقد كان تطبيق الأخلاق في تلك المجالات معروفاً منذ الأزمنة الأولى إلى عصر التنوير، إلا أنه همّش بوصفه من غير الاهتمامات الرئيسيّة الملائمة للفلسفة وذلك حدث في الفلسفة التحليلية في العقود الستة الأولى للقرن العشرين.

ففي الأخلاق البيئية، حصل شرح موسّع للمبادئ الرامية إلى حسبان مصالح أجيال المستقبل والأنواع الحية غير النوع الإنساني أو أفرادها. وقد تعدت نقاشاتها بتعزيز كفاية النظريات التقليدية بما يختص بمدى الوضع الأخلاقي، والقيمة الداخلية، والواجب. وتدرس أخلاق التنمية تصوّر النمو والمسائل المحيطة بالأولويات ذات الصلة، وتعد بتعديل الشروح الموجودة عن الحياة الجيّدة. وتدرس الأخلاق السكانية تصوّرات من قبيل زيادة السكان وعلاقات الكمية والنوعية للحياة ذات القيمة (انظر Parfit, (1984). وتصفّي أخلاق الحرب كما تمتدح عقيدة الحرب العادلة التي وضعها الأكويني (Aquinas)، مطبقة تصوّرات، مثل التناسب

مع الظروف غير المسبوقة للحرب الحديثة. وهكذا، نجد بعضاً من أهم الكتابات في النظرية الأخلاقية، والمفارقة هي أننا نجدها في التطبيقات العملية للأخلاق على العالم الحديث.

أما الأخلاق الطبّية - البيولوجية فتتوسع في التمثيل أكثر من سواها، لأنها تهتم بالمسائل الأخلاقية الناشئة في الطبّ والعلوم ذات الصلة. وتسيطر على ميدانها نظريات الواجب من جهة- وعادة ما تكون نظريات الحقوق ذات الأساس أو نظرية كَنْت - ونظريات النتائج من جهة أخرى- شكلاً من أشكال مذهب المنفعة. لذا، نجد أن مبدأ الرضا المشكّل، والمبنيّ على المبدأ الكنتي الذي يقول باحترام الاستقلالية أو التقرير الذاتي، اعتبر مركزياً في ممارسة الطبّ، وخصوصاً في الوضع السريري. وفي الوقت ذاته، هناك مقاربة حديثة النشوء وواسعة النقاش، لتحديد المصادر، بنيت على زيادة سنين الحياة الكيّفة النوعية إلى الحدّ الأعظم (QALYs)، وإلى ذلك الحدّ تكون تلك المقاربة تطبيقاً لمذهب المنفعة.

وعلى الرغم من وجود عدد قليل من الأخلاقيين، يعتقد بمقاربة تدعى «النظرية للتطبيق» تفيد بأن الفيلسوف يقدم النظرية الأخلاقية، ومن ثمّ تطبّق بدقة للحصول على حلّ للمسألة القائمة، فإنّ معظم الأخلاقيين يعتمدون مقاربة ديالكتيكية بحسبها تضفي تفاصيل الحالات المفردة شكلاً على صيغة الأطار الأخلاقي الذي قد يكون أكثر أو أقل تعقيداً، لكنه لن يكون محدّداً.

لقد أدّت محاولات بعض الفلاسفة إلى توفير قواعد مطلقة، كانت منسجمة مع عجزهم الواضح على القيام بذلك إلى وصول ذلك البعض إلى رفض جذري لدور الفيلسوف في ميدان الأخلاق الطبّية. فقد قيل إن الفيلسوف لا يملك معرفةٍ متميزةً لا يشاركه بها الإنسان العادي. مع ذلك، يظل واضحاً أن الفلسفة تشترك ببعض الاهتمامات المركزية مع الأخلاق الطبّية. فعلى سبيل المثال، نذكر أنه في محاولة تحديد وضعية الجنين البشري أو معايير الموت من الضروري اللجوء، ليس للنظرية الأخلاقية وحدها، بل اللجوء أيضاً لنظريات الهوية الشخصية وطبيعة العقل الإنساني ومرتبته.

لذا، فإن البعض الذي قبل بالانتقادات الموجّهة ضدّ الأخلاق الطبية في مجراها الرئيسي لم تكن استجابتهم برفض إمكانية إسهام فلسفي معين، وإنّما بالبحث عن مقاربات مختلفة وأكثر تنوّراً، ومعظم هؤلاء ظلّ في إطار التقليد التحليلي، لكن بعضهم بدأ يتطلع إلى ما ورائه.

الأخلاق النسوية (Feminist Ethics)

لقد كانت الأخلاقيات النسوية نشطة على هذه الجبهة بشكل خاص. فعلى سبيل المثال، نجد أن أعمال عالم النفس الأخلاقي كارول جيليغان (Carol Gilligan 1993) قد ألهمت تطوير أخلاقيات الرعاية. إن النظريات الأخلاقية التقليدية - أو على الأقل تلك التي هي الأكثر شعبية حالياً- قد تستند إلى التفكير الرسمي المجرد، حيث يتم اكتشاف القواعد الأساسية وتطبيقاتها من خلال العامل الأخلاقي المستقل القادر على أن يكون متجرداً

من خصوصيات الوضع. وعليه فإن كلاً من النظريات غير الإنطولوجية أو غير الوجودية والنظريات النفعية تناسب هذا النموذج الأخلاقي. على أية حال، تدعي جيليغان بأنها قد اكتشفت «صوت مختلف» (Different Voice) في التفكير الأخلاقي: النساء اللاتي يصورن المشاكل الأخلاقية على نحو يجعلها «مشكلة أخلاقية .... تتطلب لحلها نموذج تفكيري ذو سياق سردي بدلاً من أن يكون سياقاً رسمياً ومجرداً» (p. 19). وبالتالي، فإن صنع القرار بعيدا عن الأخلاق يتطلب معرفة تفاصيل معينة عن الوضع، مثل العلاقات بين الأفراد المعنيين، من أجل التوصل إلى حكم جمعي أو نزيه، كما أن أخلاقيات الرعاية قد تتطلب استجابة لتلك التفاصيل، من أجل توفير الرعاية والحفاظ على العلاقات.

فعلى الرغم من أن الكثير من النقاش يدور حول المستوى النظري، ،استنادا إلى نظرية المعرفة النسوية وإلى الادعاء بأن هناك تحيز ذكوري في النماذج التقليدية العقلانية، فإن أهمية هذه الأفكار النظرية تكمن بالنسبة للأخلاقيات التطبيقية، خاصة الأخلاقيات الطبية، بوضوحها. أولاً، إن أخلاقيات الرعاية تبدأ بالعامل الأخلاقي الذي يقع في إطار معين، ومجموعة فريدة من الظروف، وبالتالي تكون جزءاً لا يتجزأ من الأمثلة العملية. ثانياً، يتشارك النسويون (Ethicists)، بما في ذلك العديد من أولئك الذين لا ينتمون إلى أخلاقيات الرعاية، بعض الشواغل المركزية لأخلاقيات المهنية الطبية. ولربما أبرزها هو الاهتمام بالتكنولوجيا الإنجابية (Reproduc- tive Technology). ،هنا كانت النسويات صاخبات بشكل خاص في الإشارة، ليس فقط إلى الاهتمام الخاص الذي لدى النساء في النقاش ومختلف وجهات النظر التي يمكن أن تقدم، بل أيضاً بالنسبة إلى حقيقة أي مناقشة تقرير المصير الإنجابي أو الاختيار الإنجابي (في إطار المناقشة التي كثيراً ما تصاغ)، حيث يجب أن تضع تلك الصياغة في سياقها، لكي تأخذ جميع التفاصيل ذات الصلة، بالمواقف التي تختار منها المرأة اختيارها.

ففي حين أن التشكيك في ادعاءات النظرية الأخلاقية السائدة، قد ولد اهتماماً في سياقات النهُج مثل أخلاقيات الرعاية، نجد مؤخراً أن بعض الفلاسفة قد حافظوا على رفض ما بعد الحداثة للموضوع، ومع ازدواجية الموضوعات والأشياء، جعلوا هؤلاء الفلاسفة العديد من القضايا المذكورة أعلاه من القضايا التي عفا عليها الزمن، مثل النقاش ما بين الموضوعانية (Objectivism) والذاتيانية (Subjectivism) ومشكلة مركز القيمة الجوهرية (Intrinsic Value) (Norton, 1991). إن بعض هؤلاء المنظرين يناشدون الترابط المفترض بين المراقبين والأشياء التي يكتشفونها في تفسير كوبنهاغن للفيزياء الكمية، ويطورون نتيجة لذلك حساباً يعتمد على المراقب للقيمة وبالتالي للأخلاقيات. ولكنهم يفترضون مسبقاً أنهم يفترضون الفروق ذاتها التي يسعون إلى إلغائها، وتولد شكلاً من أشكال التشكيك الراديكالي الذي يفقد قدرته على تقييم الظلم والاستغلال. إنها تواجه هذه الحيلة الكارثية، فمن المحتم أن تحتفظ الأخلاق بالقدرة على تقديم النقد المضاد، ورفض التخلي عن طابعها النقدي الدائم.

(انظر أخلاق Ethics, Communication الطائفة).

العرق (Ethnicity)

هو ذلك الوعي الذي تُحِسُّ به مجموعة ما على صعيد تمايزها الثقافي في مقابل جماعات أخرى. وحتّى أكثر المجتمعات انعزالاً تلاحظ ذاتها وتقارنها مع مجتمعات مجاورة مناقضة لها؛ وبالتالي فالعرق هو في الأساس ظاهرة سياسية تقوم على الفوارق المدركة بين الجماعات. وأكثر من ذلك، فإن الفارق العرقي يُقَوَّمُ نقدياً على الدوام تقريباً؛ بمعنى أن فئة الجماعة الخاصة تعتبر عادة أرقى، وهو موقف يوصف بالمركزية العرقية.

ومنذ حلول الإمبراطوريات في القرن الخامس عشر، أصبح من **المرجح** بشكل مضطرد أن تدمج مجتمعات في وحدات سياسية أكبر. ومع أنه حدث غالباً اندماج مجموعات في **ثقافة الجماعة المسيطرة**، إلا أنه يبدو أن الأكثر تكراراً هو أن تلك الجماعات كانت تُسْتَوْعَبْ سياسياً وليس ثقافياً. وكانت النتيجة أن تشغل جماعات عرقية موقع الأقلية (أو الأغلبية) ضمن **بنية** سياسية أكبر متعددة الأعراق. ولم تكن المساواة شائعة في تلك الدول متعددة الأعراق. أصبحت المركزية العرقية وتنوّعها البيولوجي هي القاعدة؛ أما المشاركة الثابتة في السلطة فلم تكن كذلك.

يتركز الوعي العرقي على عادات الجماعة الذي أطلق عليه علماء الاجتماع مفهوم الثقافة. يصف علماء الأنثروبولوجيا بمصطلحات شاملة مدى ثقافة جماعة ما، ولكن حيثُ إنَّ العرق هو حالة من الوعي الذاتي، أي كيف يُعرِّفْ أعضاء مجتمع ما تمايزهم (عن الجماعات الأخرى) فسوف يختلف عما يصفه الأنثروبولوجيون. في الواقع، قد يكون من الملائم للمصالح السياسية لجماعة ما المبالغة في درجة التمايز الراهنة، كما هي حالة البوسنة المأساوية.

تتضمن العوامل التي تبني التعاضد العرقي كلاً من أساطير الأصول (الجماعية)، التقاليد الشفوية، الاعتزاز بإنجازات الأبطال، أطعمة وألبسة متميزة، تاريخ ديني منفصل، تماثل قوي بأرض الأجداد، مواقع وأماكن مقدّسة لأحداث ماضية، أساليب فنية وموسيقية، ولغة. قد يتم الحفاظ على هذه العوامل من الماضي، مُجَمَّلَةً، أو هي تُفَبْرَكْ من جديد لدعم الرغبة في تعاضد الجماعة.

تصاعد الاعتزاز العرقي الذي يشكل متلازمة عامة مع الوعي العرقي الذاتي، بحدة في السنوات الأخيرة مما أسهم بقوة في حروب، وتهجير سكاني كثيف، وحركات انفصالية. وفي الآن عينه، صَعّدَتْ الجماعات العرقية المعزولة منذ الستينيّات مطالبتها بالحكم المحلي، والاعتراف الدستوري بها كجماعة مختلفة، وتحديد أراضيها الوطنية، وغالباً ما طالبت بشكل ما من السيادة الذاتية.

تتغير ثقافات كلّ الشعوب، ولو أن هذا التغيير يتم عادة بأساليب تحفظ النواة الثقافية الضمنية. وهكذا يختار الأميركان الأصليون في الولايات المتحدة القادة من خلال الاقتراع السري، يستعملون آلات الفاكس في جماعات الضغط في الكونغرس، ويديرون كازينوهات القمار. يجادل الشكاكون بأنَّ هؤلاء الهنود لم يعودوا بذلك أصحاب تقليد

متميز، وبالتالي فهم لا يستحقون اعتباراً خاصاً أو اعترافاً لهم كجماعة. تفشل هذه المواقف السياسية الملائمة (للسلطة) في محض هذه المجتمعات خيار التغيير ذاته الذي قد يطالب به هؤلاء الشكاكون بقوة لمجتمعهم الذاتي، كما أنهم ينكرون إمكانية احتفاظ أمثال هذه الجماعات بقيمهم الراسخة وأفكارها.

يبدو أن التمايز العرقي كان مظهراً مميزاً لنوعنا منذ أن أصبح البشر حيوانات ثقافية. واليوم، وبينما أصبحت استعارة الأفكار الثقافية أسهل وأكثر انتشاراً من أي وقت مضى، يبدو أن الاثنية واثقة من البقاء بمثابة مبدأ أساسي من مبادئ التناقض، الانقسام، وكذلك الوحدة بين التجمعات البشرية.

توماس ج. غريفز (Thomas G. Greaves)

قراءات:

Foster, George 1960: *Culture and Conquest.*

Van den Berghe, Pierre L. 1973: “Pluralism”.

الفلسفة العرقية (Ethnophilosophy)

تدلّ الفلسفة العرقية على ممارسة إلى جانب المعرفة الفلسفية الأفريقية، لكنّها نالت أقوى اعتراض من قبَل الشخصيات ذات الخبرة في وسط الفلاسفة الأفريقيين.

ودلالتها تدلّ على مدركات النقّاد المفيدة أن الفلسفة العرقية التي يعتبرها ممارسوها فلسفة مشروعة، تعتّم على أشكال التمييز بين الفلسفة الحقّة والإثنوغرافيا، وأنّها في الواقع، عبارة عن أثنولوجيا لها مزاعم فلسفية. وكان الكتاب النموذجي والذي مثّل بذرة الكتابات الفلسفية العرقية كتاب بلاسيد تمبلز (Placid Tempels) الذي عنوانه **فلسفة البانتو**[7] (*La Philosophie Bantou*) (1969) المترجم إلى الإنجليزية (*Banta Philosophy*) (1945) في هذا الكتاب عمل المؤلّف على البرهان على وجود نظام أنطولوجي بانتوي وفلسفة بانتوية لم يحصل تركيب لهما أو تنظيم بأي طريقة واضحة. كان تمبلز كاهناً تبشيرياً كاثوليكياً بلجيكياً عمل لسنوات عديدة في الكونغو، اعتقد أن البانتو، لكونهم بشراً، مثل جميع المجتمعات الإنسانية، لهم فلسفة، وحتّى إذا لم يكونوا على وعي بأنطولوجياتهم أو بفلسفتهم، ولم يقدروا بالتالي على التّلفظ بها، فأنّهم مع ذلك عاشوها حَدْسياً وعلاوة على ذلك، رأى أن الإنسان من خارج البانتو والمدرَّب على مثل هذه الأمور يمكنه أن يؤلّف، وبصحةِ تلك الأنطولوجيا عبر دراسته لأفكار، معتقدات وممارسات الشعب. وقد حذا بعض الباحثين الأفريقيين حذو تمبلز وقاموا باستقطاب أمثلة أخرى عن الفلسفة الأفريقية من المعطيات الإثنولوجية. وهناك ألكِسِسْ كاجام (Alexis Kagame) في كتابيه: **فلسفة الوجود الرّواندية - البانتوية** (*La Philosophie Bant - rwandaise de l'être*) وفي اللغة الإنجليزية (*Comparative Bantu Philosophy*) (1976) الذي كشف عما وصفه بأنّه نظام فكري جمعي عند

(7) البانتو (Bantou) تعني الشعوب والجماعات الأفريقية التي تقيم جنوب خطّ الاستواء (المترجم).

البانتو، وأنه نظام عميق وضمنيّ ومُعاش، وليس منظَّراً، ولأنه إجماعي كان أيضاً أعلى من الأنظمة المنسوبة إلى المفكرين الأفراد كالتي تميّز الغرب. كما رأى أن هذه الفلسفة، على الرغم من كونها ضمنيّة وجمعية، هي قابلة للتحليل الأرسطي. وفي أفريقيا الناطقة باللغة الإنجليزية كان جون مبيتي (John Mbiti) مؤلّف كتاب **الديانات والفلسفة الأفريقيتان** (*African Religions and Philosophy*) (1969) الشخص الأكثر ارتباطاً بالفلسفة العرقية.

أما الاعتراضات على الفلسفة العرقية، فقد صدرت عن الفلاسفة الأفريقيين الذين أنتجتهم الجامعات الأوروبية، فكانوا غارقين في التقليد الفلسفي الغربي، وأحياناً، كان يُشار إليهم بأنهم فلاسفة أكاديميين لانتسابهم للأقسام الفلسفية في الجامعات الأفريقية، وأغلبهم من أفريقيا الناطقة باللغة الفرنسية وكانوا يساريين في توجههم الأيديولوجي. وهم يدافعون عن أمثلة، ونواح من الممارسة، مثل الذين استشهد به كأجام لدعم رأيه بالمتفوق على الفلسفات الغربية، ألا وهو مثل المذهب الذي لا يقول بوجود أرواح في كلّ شيء في الكون. وبحسب نظرة الفلاسفة الأكاديميين، وعلى رأسهم بينينواز بولين هونتوندجي (Beninoise Paulin Hountandji)، يكون اقتراح المذهب اللاروجي (الذي تشهد عليه صياغات من قبيل «فلسفة البانتو»، «الفلسفة الأفريقية»، وما شابه) مضاداً لطبيعة الفلسفة الحقيقية. فالفلسفة عندهم عنت نشاطاً فردياً، وانخراطاً فكرياً من قِبَل الفرد، بالتجربة. لذلك، هي أبعد ما يكون عن أن تكون لا روحية، هي تعدّدية، وهي بكلمات بولين هونتوندجي، رئيس الحملة ضدّ الفلسفة الإثنيّة، متميّزة «بتعددية معاني الخطاب من النوع الذي لا يختزل (Hountondji, 1982, p. 179). وأيضاً، بقدر ما يعتبر حضور الفلسفة الإثنية الفلسفة نشاطاً فكرياً واعياً ودقيقاً، فإنّهم. رفضوا فكرة الفلسفة الضمنيّة، أي الفلسفة التي يعيشها أنصارها غير الواعين لوجودها. كما لم تكن منهجية الفلاسفة الأثنيين مقبولة منهم، وهي الفلسفة التي تضفي قيماً متساوية على جميع أعضاء المجتمع بوصفهم رواةً، يمكن الاعتماد عليهم في المسائل الإثنولوجية. وستانسلاوس آدوتيفي (Stanislous Adotevi) ومارسيان توا (Marcien) هما فيلسوفان بارزان مضادان للفلسفة الإثنية.

يرفض هؤلاء الفلاسفة الأكاديميون رأي تمبلز المفيد بأن جميع البشر حائزون على الفلسفة، نراهم يجادلون بالقول، إن الفلسفة علم ينشغل بتحليلات للنصوص المكتوبة. فلا وجود للعلم من دون الكتابة، بما أن المجتمعات الأفريقية التقليدية أميّة، ولذلك هي جاهلة للعلم ولم يكن ممكناً أن يكون لهم فلسفة. فهم لا يأخذون بتهمة تمبلز التي تقول، إن نفي نسبة الفلسفة لأي جماعة معادل لنفي إنسانيتها، وذلك عبر التسليم بأنَّ المفكرين الأفريقيين الذين عاشوا في الماضي لا بُدَّ من أن يكونوا قد فكّروا في القضايا المركزية في الفلسفة الغربية وبكلمات أخرى، لا بُدَّ من أن يكونوا قد تفلسفوا، لكنهم يؤكّدون قائلين، إن افتقارنا

إلى مدوَّنة لأفكارهم أو لمكتشفاتهم، جعلنا غير قادرين على فلسفتهم أو على أي دليل عليها. ومن ذلك نشأ التصوّر المثير للاهتمام، تصوّر فلاسفة من دون فلسفة.

ومع أن النقاش حول الفلسفة العرقية هو، وبصورة رئيسيّة، خلاف يتعلّق بسلامة «الفلسفة وكمالها، بوصفها نظاماً معرفياً، فإن نقّادها كانوا، وبحيوية منشغلين بالتقدّم. فقد رأوا أن الفلسفة العرقية ومزاعمها المفيدة أنها ترمز وتقوي سِمات الفكر الأفريقي التقليدي والعادات الأفريقية المسؤولة عن بلايا القارة والمحن التي خبرها شعبها، بدءاً من الاستعباد إلى الاستعمار ولعدم النظر، في نهاية المطاف (أو في النتيجة). فعلى سبيل المثال، يشير الغاني كواسي وايريدو (Kwa-si Wiredu) إلى أن اللاروحانية والضمنيّة تعكسان سلطويّة النظام التقليدي التي تتطلّب من الشعب أن يعيش وفقاً لمجموعة من القواعد الأبديّة التي أسّسها الأجداد البعيدون، ومن الشبان الصغار أن يتجهوا، وبلا شرط، نحو القدماء الذين يعتقد بأنهم حرّاس الحكمة الذين لا ينازعون. ويمضي ليقول، إن المبادرة المخنوقة التي نجمت، عملت ضدّ مبادرة العقل وتطوّره.

وفي حين وافق بعض الفلاسفة الأكاديميين على الحاجة للتمييز الواضح بين الأثنولوجيا والفلسفة، لم يكن مرتاحاً من إلحاح هونتوندجي وزملائه على فكرة عدم وجود فلسفة ليست بعلم صلب، وأن الممارسة الغربية معيارية. كما أنَّ ذلك البعض أحبط الفكرة [المقدمة من توو (Towa)، بخاصة] المفيدة أن مستقبل أفريقيا يَمْثُلُ في استيعاب الأفريقيين للروح الأوروبية، وبما يشبه التسوية بين قوى الفلسفة وقوى الفلسفة المعرفية، اقترح هـ. أوديرا أوروكا (H. Odera Oruka) ما وصفه بأنّه فلسفة الحكيم (Sage Philoso-phy) المعرَّفة بأنها «الأفكار التي يعبِّر عنها حكماء الرجال والنساء في أي مجتمع»، والتي قد تكون عبر الكتابة، القول أو الحجج (1900, p. 51) وهو يقرّ بأفكار أوغوتيملي (Ogotemmeli) كما تمّ التعبير عنها لمارسيل غريول (Marcel Griaule) كمثل من الأمثلة. وهناك مثل آخر نلقاه في أفكار حكماء يوروبا (Yoruba) التي ناقشها باري هالِنْ (Barry Hallen) وج. و. سوديبو (J. O. Sodipo) في كتاب **المعرفة، المعتقد والسحر، تجارب تحليلة في الفلسفة الأفريقية** (*Knowledge, Belief and Witchraft: Analytic Experiments in Africa Philosophy*, 1986).

قراءات:

Griaule, M. 1965: *Conversations with Ogotemmeli: An Introduction to Dogon Religious Ideas*.

Hallen, Barry, and J. O. Sodipo 1986: *Knowledge, Belief and Witchcraft: Analytic Experiments in African Philosophy*.

Hountondji, Paulin 1983: *African Philosophy: Myth and Reality*.

Kagame, Alexis 1956: *La Philosophie bantou-rwandaise de l'être*.

Mbiti, John S. 1969: *African Reli-*

gions and Philosophy.

Mudimbe, V. Y. 1988: *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge.*

Oruka, H. Odera 1990a: *Trends in Contemporary African Philosophy.*

Tempels, Placide 1969: *Bantu Philosophy.*

Wiredu, Kwasi 1980: *Philosophy and an African Culture.*

أوييكان (Oyekan Owomoyela) أوومويلا

الدراسات الثقافيّة الأوروبية في أوروبا الغربيّة (European Cultural Studies in Western Europe)

صارت عبارة «الدراسات الثقافية» (Cultural Studies) المستعملة في اللغة الإنجليزية الأصلية شائعةً في أوساط العلماء والتلاميذ في أقسام اللغة الإنجليزية الجامعية، في أوروبا القاريّة الغربية. وقد لحظت مصطلحات أخرى ذات تاريخ أطول مثل: المدنية (Civilization) الفرنسية والألمانية، دراسة البلاد (Landeskunde)، والمدنية الإنجليزية في اسكندنافيا. وعبر المصطلحين الفرنسي والألماني وجدت روابط مع الثقافة في اللغات الأخرى ومع أقسام جامعية أخرى ذات تقاليد وتأويلات خاصة بها لما يجب أن يكون عليه سياق تدريس اللغة الأجنبية على المستوى العالي، وتوسّعاً، على مستوى التعليم الثانوي. وهناك ميزة خاصة بالدراسات الثقافية، في تلك الأوضاع، هي أنها غير منفصلة بالنسبة للتعليم. إن لم يكن بالنسبة للبحث، عن مسائل تعلّم اللغة وعن الحقيقة المفيدة بأن معظم التلاميذ سوف يصيرون معلمين في مدارس. وبالرغم من وجود مستويات عالية من السيطرة اللغوية لدى الكثير من تلاميذ التعليم العالي في وسط أوروبا - وخصوصاً في اللغة الإنجليزية - فإن حقيقة كون اللغة والثقافة أجنبيتين حقيقة ذات أهمية لمسألة تطور الدراسات الثقافية. وهذا يعني، أيضاً، أن الدراسات الثقافية تحتوي، في مناهج التعليم والبحث، على مقارنة مع الثقافة والهويّات الثقافية الخاصة بالمتعلمين ومجتمعهم، كما تحتوي على تفكير بهما.

المصطلح الألماني: دراسة البلاد له تاريخ معقّد، بعكس درجة عالية من الاهتمام بربط اللغة بسياقات غير السياق الأدبي ووصل علاقة تعلّم اللغة الأجنبية في المستوى العالي والثانوي بالأحداث التاريخية. وفي عشرينيّات عام 1920 وثلاثينيّات كان تعبير دراسة المدنية (Kulturkunde)، بوصفها جزءاً من تعليم اللغة الإنجليزية، وسيلةً لتشجيع تقدير الثقافة الألمانية عبر مقابلتها مع الأقطار التي تتكلم اللغة الإنجليزية. وقد سهّلت هذه الطريقة عملية المساواة (Gleichschaltung) في العام 1935، والمعنية بتدريس اللغة الأجنبية في ألمانيا النازية. وبعد هزيمة النازية تمثّلت الاستجابة الأولى، في ألمانيا الغربية، في تجريد تعبير دراسة البلاد (Landeskunde) من القيمة بالتأكيد على تبعيّتها لهدف اكتساب مهارات الاتصالات. فصار تعبير دراسة

البلاد يفيد أن توفّر المعلومات الضرورية لتيسير الاتصال، وصورة عن «إنجلترا القديمة المرحة» إيجابية - وغالباً ما تكون كاذبة - كوسيلة لخلق الحماسة، والتحفيز والاستعداد للاتصال بين المتعلمين. وفي الحالة الخاصة بالدراسات الأميركية، تأثّر التطوّر بأفكار إعادة التعليم والديمقراطية، وسبق أن أدخل درس السياسة والتاريخ المعاصر، في الدراسات الإنجليزية. كما حصل تطوّر مماثل شمل السياسة المعاصرة والتاريخ في أقسام الدراسات الرومانية التي أَلِفت تصوّر المدنيّة (انظر أدناه). ومع ذلك، ظلّ تعبير دراسة البلاد، على المستوى الجامعي يشكل المنطقة الهامشية الخاصة بالمدرسين اللامحترمين وبالباحثين، وظلّت الدراسات الأدبية التقليدية هي المسيطرة. وفي الجمهورية الديمقراطية الألمانية وفّرت سيطرة النظرية الماركسية - العينية نقداً لتعبير دراسة البلاد استمر إلى عام 1945، كما وفّرت أساساً، «لمعرفة منظّمة بالثقافة (الثقافات) الأجنبية، ويمكن نقلها... لكن هذه الأفكار أضعفها كونها قدمت نظرةً واحدة عوضاً عن عددٍ متنوّع من النظرات التنافسية للثقافة (الثقافات) الأجنبية قيد الدرس» (Kramer, 1994, p. 28).

أدّى الاستياء من محاولة استبدال تعبير دراسة المدينة (Kulturkunde) بتعبير دراسة البلاد (Landeskunde) الحيادي، في ألمانيا رايموند وليامز (Raymond Williams)، ستيوارت هل (Stuart Hall) ومركز برمنغهام للدراسات الثقافية المعاصرة (*Birmingham Centre for Contemporary Cultural Studies*) وكان لديتر بَتْجسْ (Dieter Buttjes) (1981) ويورغن كريمر (Jürgen Kramer) (1983) تأثير في جعل الدراسات الثقافية متاحةً لجمهور واسع والحث في عام 1990 على عقد اجتماع سنوي حول الدراسات الثقافية - باستعمال المصطلح الإنجليزي - خارج البُنى المؤسسية القائمة التي ظلّت تقاوم التحدّيات للأشكال التقليدية الخاصة بتدريس الأدب. وتزامن مع توحيد ألمانيا تأمين مشاركة باحثين من الجمهورية الديمقراطية الألمانية (GDR) وتركيز على المنهجية والمحتوى أوسع من الدراسات الثقافية الموجودة في التقليد البريطاني - وتجدر الإشارة إلى أن المؤتمر الثاني عُقد في جينا (Jena).

كان لتعبير مدنية تاريخ أطول وأعم مما كان لتعبير دراسة البلاد (Landeskunde)، وبدلاً من أن يشير إلى نظام معرفي ذي صلة بتدريس اللغة، فإنّه دلّ على «موضوع» الدراسة نفسه. ويوظّف التعبير في الوسط الأكاديمي. للإشارة إلى منطقة خاصة بالتدريس والبحث تدعى **دراسة المدنية** (*L'étude de la Civilisation*) هي (معادل قريب مما صار يُعرف في بريطانيا وفي أقطار أخرى «بالدراسات الثقافية»، شرط أن يعني تعبير «ثقافي» الآلية، الممارسة والمؤسسات التي بها يُفسَّر العالم، وتُنقل المعاني، وتُدخل في عقول الناس وتُعاد دروتها... وبحثاً عن تفسير كلّي) (Révauger, 1993a, p. 26).

يشارك تعبير المدنية تعبير دراسة البلاد (Landeskunde) بدور هامشي، إلى اليوم، في أقسام اللغة الإنجليزية الجامعية في فرنسا

«وبرغبةٍ عند بعض المنافحين لتعريف منطقة الدراسة بمفردات نظام معرفي، وفي الوقت نفسه، الإقرار بفوائد التموضع على مفترق الطرق الخاص بتعدّدية الأنظمة المعرفية، حيث يوجد احتمال أكبر لحصول إبداعات، ومع ذلك أقيمت روباط مع الأنظمة المعرفية الموجودة في أقسام اللغة الإنجليزية ومع تقاليد أوسع في التعليم الفرنسي عبر منهجية التعليق على النصوص أو تحليل الوثائق وتصوّر تحليل النصّ (Explication de textel). وأيضاً، تتطلّب هذه المهارة العملية التفصيلية الخاصة بشرح النصّ وعلاقته بالسياق معرفةً بالثقافة أو **بالمدنية**، وهي تشبه التحليل المفصّل للنصوص داخل سياقها التاريخي- السوسيولوجي الواسع الذي يُمارس في بعض روايات الدراسات الثقافية.

وعلى الرغم من أنه قد يكون قد حصل تجنّب لتعبير «مدنية»، في المؤسسات البريطانية والأميركية بداعي «علاقته المعقّدة والمثيرة للجدل في المعنى الاجتماعي الحديث للثقافة» (William, 1983, p. 59) فإن تجنّبه لم يحصل في دوائر اللغة الإنجليزية في سكاندينافيا. وكان الإدخال المتعمّد لتعبير مدنية، في النرويج، جزءاً من المسألة المألوفة، مسألة إنشاء قاعدة تعليمية وبحثيّة، ومصداقية كنظام معرفي (Oak-lan, 1993, p. 34). ومنذئذٍ، شملت البُنى المعرفية السوسيولوجيا، التاريخ والعلم السياسي، كما شملت مناهج التحليل النصيّ.

وتشترك الأوضاع التي تمّ بحثها إلى الآن بمسألة إنشاء قاعدة مؤسَّسية في مواجهة المقاومة من مناطق دراسية أخرى، وخصوصاً الدراسات الأدبية، ويبدو أن المتنازعين في النقاش لم يقرروا بعد ما إذا كان عليهم أن يستمدوا قوتهم من أنظمة معرفية متعدّدة أو يعملوا على إنشاء نظام معرفي جديد واضح المعالم. وفي حين يعدّ الخيار الأوّل بالإبداع، فإن الثاني هو الأكثر قبولاً لدى المؤسسات. وعلاوة على ذلك نقول، على الرغم من أن بعض المنافحين عن الدراسات الثقافية هم خبراء في الدراسات الأميركية، فإن العديد منهم يركّز بحثه على بريطانيا، وهناك عامل إضافي يدخل في الصراع المؤسَّسي وهو إدخال تصوّر الدراسات البريطانية، وفي ألمانيا هناك: **مجلة دراسة الثقافات البريطانية** (*Journal for the Study of British Cultures*)، وهي، وبلا شكّ، ستكون داعمةً لمهنيّة الاختصاصين، وانتشارها على الأرض البريطانية.

وهناك نوعٌ مماثل من الدعم للمدرّسين والباحثين في مدينة فرنسا قدّمه فحصّ لتدريس **المدنية**، في الأقسام الفرنسية للجماعات الأوروبية (Campos, et al. 1988). فهنا نجد الآن النقاشات المألوفة حول مدى الموضوع وطبيعته مع شروح تفصيلية للمواد التي تُقدم وتناقش حول المسألة المؤسسية والمهنية شبيهة بتلك الموجودة في دوائر اللغة الإنجليزية، وإذا قبلنا بالمماثلة العاملة بين الدراسات الثقافية، دراسة البلاد (Landeskunde) والمدنية، فالواضح هو وجود كثيرين ممن يعنيهم الأمر، في أنواع عديدة من دوائر اللغة الأجنبية، بما فيها الموجودة في بريطانيا. ومن الواضح، أيضاً، ومن هذا الفحص أن

المدنية تظل «العلاقة الفقيرة» (Poor Relation) في دراسة اللغة والأدب، فهي تفتقر إلى مكانٍ في منهج التعليم، وإلى مركزٍ في عيون معظم الإدارة المهنية، وقاعدة معرفية ونظرية واضحة (Campos et al. 1988, p. 103).

إن حقيقة كون الدراسات الثقافية جزءاً من تدريس اللغة الأجنبية تقدّم الطلاب إلى مجتمع وثقافة مختلفين عن ثقافتهم، لها أبعاد عدّة مهمة وذات مغزى. أولاً، على المستوى الجغرافي، لا بُدَّ من الاعتراف بالعلاقات بين الأقطار المدروسة كجزء من التدريس والبحث. وما لا ريب فيه أن توفير الدعم المادي والمالي لدراسة الثقافة من قِبَل القطر A في جامعات القطر B ومدارسه سيكون جزءاً من برنامجه السياسي. والدراسة النقدية للقطر C من قِبَل الباحثين في القطر D الذين سيكونون، أيضاً، مدرسين لوسطاء المستقبل بين القطرين - كالاقتصاديين، ورجال الأعمال، والمدرسين والسياسيين سيكون لها تأثيرات غير محدّدة لكن واقعية على العلاقات الدولية.

مثل هذه الاعتبارات السياسية - الجغرافية لا بُدَّ من أن تؤدي إلى منهجية مقارنة في مجال التدريس والبحث، بدأ بالاعتراف بأهميته من بين نقاشات أخرى عديدة حول طبيعة الدراسات الثقافية وإنشاء المؤسسات. ولمّا كان الطلاب هم من أقطار عدة مختلفة، فإن طرائق المقارنة صارت أمراً لازماً (Husemann, 1994)، لكن أهميتها لم تكن أقلّ في الصفوف المتجانسة. ولم تقتصر النتائج على فهم أفضل للعلاقات السياسية - الجغرافية بين الأقطار (Sevaldsen 1993) وصور الأقطار الأخرى في مجتمعنا، وإنما شملت، أيضاً، فهماً انعكاسياً لثقافتنا ولهويّاتنا الثقافية، ولم ينحصر ذلك في تعريف الذات - المستوى القومي، ومستوى المنطقة والمستوى الفردي - بل ساعد الآخرين في عملية فهمهم لذواتهم عبر تحليل نقدي من منظور خارجي.

وتتضح الأهمية العملية لجمع تأويلات الآخرين والذات، للتلاميذ، في اتصالاتهم بأعضاء الثقافة والمجتمع المدروس. ولا يعني هذا مجرد التوفير، في مجال دراسة البلاد (Landeskunde)، للمعلومات الخلفيّة الضرورية في اللقاءات الثقافية. وبوصفهم فاعلين اجتماعيين متفاعلين مع هويّات ثقافية أخرى، فإن هويّاتهم الخاصة ليست بمنفكّةٍ عن التفاعل والاتصال، كما هو وعيهم النقدي للعلاقة بين الذات والآخر. والطلاب يمارسون دراساتهم الثقافية عبر المعاني المتبادلة عبر اللغة الأجنبية، الملفوظ منها وغير الملفوظ، الواضح والضمني.

ومع ذلك، يبدو الاعتراف بحاجات طلاب الدراسات الثقافية، كمتعلمي لغة الذين ستظل سيطرتهم على اللغة وفهمهم للثقافة ناقصَيْن ومختلفَيْن نوعياً عن المتكلم باللغة الأصلية، وهذا الأمر لا ريب فيه.

إن نظرية تدريس وتعلّم الدراسات الثقافية الخاصة بمتعلمي اللغة الأجنبية لا تعتبر أو هي في أحسن الحالات مستوردة بشكل غير ملائم من الدراسات الثقافية الخاصة بالمتعلمين الأهليين. علاوة على ذلك، فإن بعضاً من متعلّمي اللغة والثقافة

سيصيرون، هم أنفسهم، مدرسين للغة وثقافة أجنبيتين، وفي التقاليد الفرنسية والألمانية على الأقل، لا يمكن فصل مسائل دراسة البلاد (Landerkunde) والمدنية في التعليم العالي، عن التدريس، في المدارس الثانوية التي عادةً ما تكون في مستويات ابتدائية لتعلّم اللغة وحيث لا يمكن بسهولة تجاهل مسائل التدريس. لذلك، ليس الأمر المفاجئ أن يتابع تطوّر نظرية دراسة البلاد والدراسات الثقافية آل ديداكيكر (Didakiker) أي المدرسون في الجامعات والباحثون المسؤولون عن تعليم مدرسي المدارس الثانوية المستقبليين. أما كامبوس (Campos) وشركاؤه فقد قدّموا استثناءً نادراً، عندما بحثوا في العلاقة بين تعليم المدنية، على مستوى المدرسة وعلى مستوى الجامعة، وذلك بمفردات ثلاثة مستويات من التعلّم. فقد قالوا (1988, p. 122)، إن المتعلمين، على المستوى الابتدائي يحتاجون لمعلومات تتعلّق بمعاني الكلمات، لكن، على المستويين المتوسط والمتقدم، يمكن فصل تعليم المدنية عن تعليم اللغة. وبالإضافة إلى ذلك، لا يكون البعد النقدي ملائماً إلا على المستوى الجامعي. مثل هذه النظرة، على كلّ حال، لا يدرك إدراكاً كافياً تعقيدات تعلّم اللغة، والعلاقات المتداخلة بين اكتساب المهارة اللغوية والمعرفة، مع التطور العاطفي والمعرفي في مجال اختبار الثقافة الأخرى، على جميع مستويات التعلّم - في غرفة التدريس، وفي البلاد الأجنبية، بخاصة. هذا النوع من النقاش يُظهر الافتقار إلى نظرية تعلّم كافية لجميع المستويات، وغياب تدريس مناهج المقارنة، وبخاصة، الحاجة إلى تطوير أفضل تدريسٍ للتعلم التجريبي، للطلاب، على جميع المستويات الذين يزداد عددهم ويقضون أوقاتاً مهمة في الإقامة والتعلّم في بلاد أخرى. هذه هي الحاجات الساطعة للدراسات الثقافية في أوروبا القارية، وفي ورائها، عندما تُعلّم الدراسات الثقافية وتُبحث في سياقات التعلم بلغة أجنبية.

قراءات:

Buttjes, D., and Byram M., eds 1991: *Mediating Languages and Cultures.*

----- 1989: "Landeskunde-Didaktik und Landeskundliches Curriculum".

Byram, M., ed. 1994 :*Culture and Language Learning in Higher Education.*

Cain, A., ed. 1991: *Enseignement/ Apprentissage de la civil isation en cours de langue.*

Campos, C., Higman, F., Mendelson, D. and O. Nagy, 1988: *L'Enseignement de la civilisation française dans les universités d'Europe.*

Kramer, J. 1990: *Cultural and Intercultural Studies.*

Porcher, L. 1986: *La Civilisation.*

Puren, C. 1988: *Histoire des méthodologies.*

Révauger, J. P., ed. 1993b: *Civilization: Theory and Practice.*

Zarate, G. 1993: *Représentations de l'étranger et didactique des langues*.

ميغال بيرام (Miguel Byram)

مقايضة (Exchange)

تمثل في تمازجها مع التبادل، جوهر كلّ تفاعل اجتماعي. هناك، تبعاً لبولانيي ثلاثة أنماط من المقايضة؛ تبادلية (Reciprocal) (من مثل تقديم الهدايا)، مقايضة إعادة التوزيع (Redistributave) (ضرائب، ونفقات)، ومقايضة السوق (Market) (مقايضة السلع، والمبيعات). ترتبط العلاقات الاجتماعية مع النمط الأوّل، وترتبط السلطة مع الثاني، ويرتبط توزيع السلع، أساساً، مع النمط الثالث.

توماس ج. غريفز (Thomas G. Greaves)

قراءات:

Polanyi, karl 1957: "Economy as Instituted Process".

وجودية (Existentialism)

إنها موقف فلسفي مرتبط بأطروحتين رئيستين: أولاً، أن لدى البشر نوع خاص من الوجود ينحو دوماً إلى تجاوز ذاته، ولا يمكن ردّه إلى نموذج وجود الأشياء غير البشرية؛ وثانياً، أنه من الممكن التغلب على خطأ اعتبارنا لأنفسنا كائنات مستلبة جذرياً أو غريبة عن العالم من خلال الكشف عن اعتماد العالم بما يحمله من دلالات على ممارسات البشر المسبغة للمعنى (على هذا العالم). لا يخلو هكذا توصيف للوجودية من الخلاف، وخصوصاً حين يقارن مع الفكرة الشعبية الشائعة. إذ يغلب أن تُصَوَّرْ الوجودية شعبياً على أنها تدعو إلى شكل من العدمية مع هروب مصاحب له في اللاعقلانية: أي القائلة بأنَّ العالم بمجمله هو غير ذي معنى أو قيمة وأن الأفعال اعتباطية ولا تقوم على أساس؛ إذ يؤدي غياب أي ضرورة للوجود أو النظام في العالم إلى إحساس باليأس والقلق في مواجهة الأفعال والحياة الحرة إلا أنها مدركة، إذا كنا أمناء مع أنفسنا، باعتبارها تافهة ولا تقوم على أساس بشكل جذري وغير قابل للإصلاح؛ ولا يمكن للفرد في أحسن الأحوال إلا التصرف استجابة «لذاته الحقيقية» (True Self) حيث يعرف أنه ليس هناك وجود لأية معايير خارجية يمكنه قياس قيمة بناء عليها.

يمكن أنْ يستشف خطأ هكذا نظرة إلى الوجودية من خلال فحص (مواقف وأعمال) أهم فيلسوفين وجوديين، أي **هايدغر** **وسارتر**. ويمكن ردّ ظهور سوء الفهم هذا جزئياً إلى إدراج أي فكر تقريباً من تاريخ الفكر البشري ممن أكد على استلابنا في عالم يبدو أنه لا يوفر أي تبرير لأي منظومة قيمية، ولا هو يستجيب لها، مما يصاحبه غالباً تعقيد القول بموت الإله (Death of God) بما هو حكم خارجي، وسانٌ للقانون ضمن تيار الوجودية. توجد هكذا نظرة في كتابات ألبير كامو (Albert Camus).

هناك أيضاً الخلط ما بين الوجودية بما هي موقف فلسفي منتظم وبين الوجودية بمثابة حركة تاريخية متلازمة مع الطفيليين الذين تبنوا هذا المصطلح لتبرير أسلوب حياة أناني، عدمي وأحياناً لذّوي النزعة نحو التدمير الذاتي، وذلك في الغياب الظاهري لأي شيء سوى موجهات الفعل المجانية والاعتباطية.

وإضافة إلى الفيلسوفين الذين تمت الإشارة إليهما، يشكل كلّ من كيركيغارد، ياسبرز، ميرلو- بونتي، أورتيغا يي غاسيت، **وسيمون دو بوفوار**، مفكرين مهمين لفهم الوجودية. ويُضِمّ **نيتشه** أحياناً إلى هذه القائمة، ولو أن الأمر أكثر إثارة للجدل.

تسعى الوجودية التي هي أبعد ما تكون عن تبني استلابنا المزعوم في العالم، إلى التغلب على هذا الاستلاب. وهي تفعل ذلك من خلال رفض ثمار الفلسفة الديكارتية مما يصل ذروته، على نحو ما، في رفض ظواهر هوسرل. فبينما تقبل الوجودية نظرة هوسرل القائلة بأنَّ الطبيعة المميزة للوعي البشري تتمثل في قصيدتيه - أي أن هناك دوماً في أي فعل واع توجّه نحو موضوع انتباه - إلا أنها ترفض المشروع المستوحي من الديكارتية القائلة بعالم ذي دلالة ينبثق عن عملية تعلق فيها كلّ طوارئ المنظر الإنساني الظرفية من تصورنا للعالم، وصولاً إلى كشفه كما هو بذاته: أية رؤية من الإمكان. إنّه هذا العالم الذي يوصف على هذا النحو، مما يفترض أنه يمثل النظرة الموضوعية الحقيقية له، والذي يتم كشفه من خلال موقف لامرجعي ومجرد عن الهوى لأنا، أو روح محايدة، هو الذي يؤدي لا محالة إلى جنوح جذري عن العالم واستلابنا بعيداً عنه. تأتي الخطوة الأولى في الحط من شأن هذه النظرة من خلال جعل الظواهرية وجودية أي القائلة إنَّ الوعي ليس قصدياً فقط، بل يتعين أيضاً فوق ذلك أن يشير فعله الواعي إلى شيء مما هو ليس وعياً. وهو ما ينسف المثالية الكامنة في ظواهرية هوسرل الخالصة. تسعى الوجودية لتجاوز الاستلاب في العالم من خلال الدفاع عن الصدارة المنطقية لدلالات العالم التي تبرز من مواجهتنا المحسوسة له بمثابة فاعلين ذوي حاجات إنسانية ومقاصد مميزة. بدون هكذا كينونة محسوسة في العالم بأسلوب مميز للوجود الإنساني الواعي (انظر مصطلح الكينونة في العالم (Dase in) لهايدغر) - بما هي على النقيض من أنا متسامية ومحايدة - لا يمكن أن ينبثق أي عالم بحمل دلالة من أي نوع، وبدون هكذا دلالات ليس هناك من آلية للإشارة إلى العالم. لا يمكن أن يكون هناك استيعاب قبلي لأي معانٍ خالصة. نحن مرميون في هذا العالم، وفقط من خلال تلمسنا لسبيلنا فيه، أو تعاملنا معه بمثابة مشكلة على صعيد الأفعال والمشاريع الإنسانية، وكذلك من خلال مجابهته بمثابة «عقبة»، يمكن أن يظهر عالم ذو دلالة من نوع ما. وبهذا المعنى ليس هناك مجال لأن يكون المرء مستلباً في العالم، إذ أننا أعدنا الإمساك بصدارة عالم متشبع بالقيم الإنسانية، أي ذلك العالم اليومي المحسوس الحيوي بالنسبة للبقاء والفعل الإنساني، وهو عالم ليس مسطحاً من خلال اللامبالاة المحايدة، وإنما هو عالم تبزره الاهتمامات الإنسانية وتعطيه شكله. ولا بدّ من التأكيد أن عالماً

إنسانياً من هذا القبيل، أي عالم من الدلالات للكائنات البشرية، ليس هو دون عالم التأملات الافتراضية العلمية والميتافيزيقية، كما أنه ليس مجرد عالم «ذاتي» يتعين تجاوزه من خلال نظرة موضوعية ذات حقيقة أكبر، ذلك أن نظرة محايدة من هذا القبيل، إذا كانت ممكنة أصلاً، لا تعدو أن تكون متطفّلة على العالم الذي ينبثق عن كينونتنا في العالم: أي العالم كما هو بالنسبة للكائنات البشرية. تتمثل النزعة الإجمالية للوجودية في شطب الانقسام الثنائي ما بين الذاتي والموضوعي، طالما أن أساس تمفصل هذا الانقسام، يقوم على حالة من سوء الفهم.

يتمثل الأسلوب المتميز للوجود الإنساني تبعاً لجملة سارتر في أنه ما ليس هو، وأنه ليس ما هو. يفترق الوعي، أي الكينونة لذاتها، عن نمط وجود الأشياء الكائنة بذاتها. وخلافاً للأشياء غير الإنسانية التي هي ببساطة ما هي عليه، فإن الوجود الإنساني الواعي ليس له جوهر محدد سلفاً يعين طبيعته؛ إنّه، بالأحرى، يصنع ذاته من خلال أفعاله وهو في حالة صيرورة دائمة، يتجاوز ذاته متطلعاً إلى مشاريع مستقبلية. يتميز الوجود الإنساني بعملية الصيرورة، ولا يمكن لوصفه أن يكون ملائماً إلا من خلال تضمين هذا الوصف ما لم يصره بعد. في الحقيقة، فقط بعد الموت يمكن بشكل مشروع، إجراء نوع معين من التقدير لما كان عليه شخص ما إن الاعتماد المتبادل بين وجود الوعي (باعتباره ليس شيئاً لا ينبثق إلا في انفصاله عن الموضوع غير الواعي الذي يشكل موضوع فعله الواعي) ووجود العالم (والذي تتم الإحالة إليه باعتباره مفهوماً، فقط لأن له دلالة ومعنى بمثابة موضوع للوعي) يزيل ثنائية العقل - الجسد التي تؤدي إلى مشكلة معرفة وجود العالم الخارجي، وإلى استلابنا فيه. وبالمنحى ذاته، تنغر معرفتنا للعقول الأخرى في مظهر معين من وعينا الذاتي الذي يفترض مسبقاً بأننا نرى أنفسنا بمثابة موضوع لوعي الآخرين.

تؤكد الوجودية على الحرية من خلال البرهنة على أن الوجود سابق على الجوهر في نمط الكينونة الإنساني. نحن نكون أولاً، ثمّ نصبح ما نحن عليه. وهكذا لا تجادل الوجودية كي تدعم النظرة القائلة بأنّ الفعل الإنساني يجب أن يكون اعتباطياً، نزوياً، ولاعقلانياً، وربما يكون مؤسساً على غرائز جسدية جوانية، أو على التمسّك بأنّ نكون «حقيقيين مع أنفسنا» - إذ ليس هناك في الواقع ذاتاً غير تلك التي تخلقها أفعالنا - وإنما هي تجادل بالأحرى كي تؤكد على أن المسؤولية عن حياتنا تقع على عاتقنا فقط. ولا يستلزم ذلك أن يكون الخيار الخلقي مجرد اختراع ذاتي. يعني التنكر لهذه الحرية التصرف «بسوء نية». وأن نعيش مع المعرفة الكاملة بحريتنا، أي أننا مسؤولون عن حياتنا، ولا يمكننا إلقاء هذه المسؤولية على سلطة خارجية - إذ يتعين علينا أن نختار على كلّ حال - يعني أن نعيش وجوداً أصيلاً. إما أن نعيش متبعين نزواتنا وأهواء اللحظة من دون أخذ عواقب قراراتنا بالاعتبار، ومن دون التزام، هو أن نعيش وجوداً زائفاً غير أصيل.

جون شاند (John Shand)

قراءات:

Blackham, H. J. 1961: *Six Existentialist Thinkers: Kierkegaard, Nietzsche, Jaspers, Marcel, Heidegger, Sartre.*

Cooper, David E. 1990: *Existentialism.*

Solomon, Robert C. 1972: *From Rationalism to Existentialism.*

------ 1988: *Continental Philosophy Since* 1750.

Warnock, Mary 1970: *Existentialism.*

F

Fallacy, Affective (انظر: المغالطة العاطفية).

Fallacy, Intentional (انظر: الأغلوطة القصدية).

فانون، فرانتز (Fanon, Frantz) (1925-1961)

طبيب نفسي وثائر من المارتينيك. نشر بعد إنهاء دراسته الطبّية كتاب **جلد أسود، وأقنعة بيضاء** (*Black Skin, White Masks*) (1952) وهو تحليل وجودي نفسي واجتماعي اقتصادي لآثار الاستعمار في المارتينيك، حيث فرضت الثقافة الأوروبية «انحرافاً وجودياً» (An Existential De-viation) على السود (ص 16). درس فانون في هذا المؤلّف عمليات «وصمة البشرة» (Epidermalisation) و«تبيض البشرة» (Lactification) مما يمثل استدخال عقدة نقص تستند على انعدام المساواة الاقتصادية الاجتماعية، وكذلك الرغبة في «تبيض العرق» (Whiten the race) (ص 47) على التوالي: قصد فانون من خلال تحليل هذه الظواهر تحرير «الإنسان الملون من نفسه» (ص 10)، والوصول إلى «إزالة الفعلية الاستغراب الإنسان الأسود» (ص 12). عرض فانون في الفصل الافتتاحي من كتابه جلد أسود، وأقنعة بيضاء بعنوان **الزنجي واللغة** (*The Negro and Language*) قوة الإدماج الثقافي للغة في السياق الاستعماري. ومن خلال تأكيده على أن «تتكلم يعني أن تكون قطعاً موجوداً بالنسبة للآخر» (ص 17). انتقد فانون المكانة المتدنية التي أعطيت للغة الكريول (Creole) (اللغة المحلية) تصالح اللغة الفرنسية باعتبارها لغة «الحضارة» في جزر الأنتيل، وبرهن على أن الحط من قدر اللغة المحلية باعتبارها «وضعية» يشكل مفتاحاً لفهم الخاصية الاستعمارية التي تجرد (السكان الأصليين) من إنسانيتهم. ويلاحظ فانون من خلال تأكيده على أن كلّ شعب مستعمر «يجد ذاته وجهاً لوجه مع لغة الدولة التي تدعي القيام بتحضيره... أي مع ثقافة البلد الأم (المستعمر)» ولاحظ إذن

أنْ تكلّم لغة المستعمر يؤدي إلى حمل ثقل كامل الحضارة (المفروضة)، مع دفن تقاليده الخاصة وتاريخه. في الفصل الخامس بعنوان واقع السواد (The Fact of Blackness) من كتابه **جلد أسود، وأقنعة بيضاء** يفحص فانون فوائد وعيوب الحركة الزنجية. وفي الوقت الذي يستخلص فيه حدود الزنجية حين تطرح ذاتها كجوهر أسود كوني، فإن فانون ينتقد طرح جان بول سارتر (فن أورفية الأسود أو الأسود الفاتن (Black Orpheus)القائل إنّ الزنجية هي مجرد الحدّ السلبي في التقدّم الجدلي حيث سيتم استيعاب هموم العرق ضمن البروليتاريا الدولية.

مارس فانون الطبّ والطبّ النفسي ما بين الأعوام 1953 و1956 في مستشفى الطبّ النفسي في بليداً - جوانفيل، في الجزائر. استقال من منصبه في العام 1956 احتجاجاً على المعاملة اللا إنسانية للمرضى الجزائريين من قبل الأطباء الفرنسيين. وفي العام 1957 طرد من الجزائر وذهب إلى تونس كي يعمل مع جبهة التحرير الوطني الجزائرية (National Liberation Front (FLN). وأسهم من تونس في جريدة المجاهد السرية. وكان عمله بعنوان **الاستعمار المحتضر** (*A Dying Colonialism*) تعبيراً عن انخراطه في حرب التحرير الجزائرية (1954-1962). وقام فانون في كتابه (الشهير) بعنوان **المعذبون في الأرض** (*The Wretched of the Earth*) بتحليل النمو السياسي في العالم الثالث، وخصوصاً في كلّ من الجزائر وأفريقيا، وصاغ نظرية في التحرير متجذرة في العمل العنفي. ومن خلال برهنته على أن مجمل المشروع الاستعماري يقوم على العنف، اعتقد فانون أن التحرر من الاستعمار لا يمكن أن ينجح إلا بعد أنْ يتوصل المستعمرون من تحرير أنفسهم من الإرث الاستعماري المتمثل بالدونية والرضوخ من خلال استخدام القوة. كتب فانون في **المعذبون في الأرض** قائلاً: «على المستوى الفردي، العنف هو قوة تطهير. أن يحرر السكان الأصليين من عقدة نقصهم ومن يأسهم وتخاذلهم، إنّه يجعلهم مقدامين ويعيد إليهم احترامهم الذاتي» (ص 37). أشار بعض النقاد إلى موقفه بقصور استنارته الاستشرافية (Lack of Illumination) لجهة الآثار التي ولّدها العنف في الواقع في مرحلة ما بعد التحرير، فيما قدّر آخرون عالياً **القوة الأسطورية** (*Mythic Power*) لرسالة فانون. انظر أيضاً الوجودية وسارتر.

جان غاران (Jeanne Garane)

قراءات:

Fanon, Frantz 1952 (1989): *Black Skin, White Masks.*

------ 1959 (1988): *A Dying Colonialism.*

------- 1961 (1988): *The Wretched of the Earth.*

------ 1964 (1988): *Toward the African Revolution.*

Gendzier, Irene L. (1973): *Frantz Fanon: A Critical Study.*

Senghor, Léopold Sédar, ed. 1948:

Anthologie de la nouvelle poésie nègre et Malgache.

Father, Name of (انظر: اسم الأب)

Feeling, structure of (انظر: بنية الشعور)

فيلمان، شوشانا (Felman, Shoshana) (1942-)

باحثة أميركية في حقل النظرية الأدبية، تأثرت بشدة بـ لاكان (Lacan). في إحدى مقالاتها المهمة، تفحص فيلمان عن كثب رواية هنري جيمس (Henry James) «دورة البُرْغي/ المسمار اللولبي» (The Turn of the Screw)، بقراءتها على أنها استكشاف للتحويل النفسي (Transference) (Felman, 1977). وفي مقالات لاحقة (Felman, 1987)، تتابع فيلمان استكشاف نظرية لاكان حول التحويل، مع إشارة خاصة إلى المؤسسات التربوية والطريقة التي تُبنى فيها صورة المدرِّس بوصفه «شخصاً يُفترض به المعرفة».

قراءات:

Felman, Shoshona 1977: "Turning the screw of Interpretation".

------ 1987: *Jacques Lacan and the Adventure of Insight: Psychoanalysis in Contemporary Culture.*

أنوثة/ نسوية (Femininity)

هذا التعبير له معنى مزدوج. فهو يشير أولاً إلى مجموعة من الأشكال والمعاني والقيم التراثية المرتبطة عُرْفاً بالنساء. وهكذا فإن بعض أشكال الزينة (الملابس، التبرُّج) أو الخصائص الشخصية (السلبية/ الانفعالية، الغموض، الجاذبية الجنسية) كانت تقليداً تفعل فعلها بكونها مؤشرات تراثية لمفهوم «الأنوثة». وثانياً، يشير التعبير، بمعناه الآخر، إلى مفهوم «النسوية»، إلى شخصية جندرية/ جنسية، إلى الإحساس بالذات الذي يمكِّن فرداً في المجتمع من القول «أنا» على أنها امرأة.

ومن الشائع في مجالات عديدة في الدراسات البيولوجية والعلمية تأصيل التمايزات بين النساء والرجال من الاختلافات البيولوجية. ومن هذا المنظور، تبدو النسوية جوهراً طبيعياً مرتبطاً حصرياً بالنساء (وبهذا يظهر الرجال الموصوفون بالتخنُّث شاذين أو منحرفين)، والذي يُحَسُّ أثره مباشرة في مجالات الحياة الاجتماعية كافة (يعتبر النساء غير مؤهلين «بيولوجياً» لبعض أنواع العمل، النشاط الفني... إلخ) (Gunew, 1990, p. 207). وكان منظور الجوهرية البيولوجية هذا محوراً للمناقشات في العديد من مجالات الاختصاص الدارسية من علم الاجتماع إلى الفلسفة إلى النقد الأدبي. إلا أن الدَفْع الأقوى باتجاه انتقاد النظرات المختلفة لهذه الجوهرية جاء من قِبل حقل الدراسات النسوية. فهنا كان يُنظر إلى المقولة بأنَّ بيولوجيا المرأة هي قَدَرُها على أنها الأساس في إخضاع المرأة، فإذا كانت النساء أدنى مَرْتَبة بشكل «طبيعي» (تشريحياً، جينياً، هورمونياً)، فإن المطالبات النسوية بالمساواة للنساء أو باعتراف التراث بصحة النظرة النسوية، كلّ هذه المطالبات تصبح لاغية وباطلة.

وفي التنظير للاكتساب الثقافي للنسوية، انهمك النقاد في مناظرات ثقافية- نظرية حول

مسألة الذات البشرية ومكانتها الفلسفية. ومنذ القرن الثامن عشر، كان المصدر الأساسي لتصورات الذاتية هو مذهب الأنسنة التنويرية (Enlightenment Human-ism)، التي تفترض أن الكائن الإنساني الفرد هو كيان مُعْطى مسبقاً، وتنسب إليه/ إليها مكانةً على أنه مصدر للأفعال والمعاني. ومن المهم القول إنَّ الذات، بحسب نظرة الأنسنة، لا جنس لها، وبإمكان النساء والرجال على حدّ سواء نظرياً، تحقيق إمكاناتهم الكامنة بوصفهم أفراداً يحددون ذواتهم بأنفسهم.

هذا في النظرية، أما في الممارسة الواقعية، فقد كان يجري، على نحو منتظم، إقصاء النساء عن التراث والتاريخ أو تهميشهن في داخلهما. ومن هنا كان تطلُّع النقاد في المدرسة النسوية إلى التقاليد النظرية التي تتيح فهماً معيناً للاختلاف الجنسي والتفاوت وعدم المساواة، وبهذا تُضفي صفة النسبية على ما يُفترض كونه مفهوماً عاماً شاملاً للكائن الإنساني الفرد. وقد أسهمت نظريات مختلفة على نحو مؤثِّر في إزاحة فكرة الذات التي أتت بها النظرة الإنسانية من مركز الاهتمام في التاريخ. فقد قدمت الماركسية فهماً للذاتية بوصفها نتاج العوامل الاجتماعية- الاقتصادية المحدِّدة؛ وبذلك تظهر النسوية في الشروحات الماركسية- النسوية على أنها نتاج للمجتمع، وذلك بشكل أساسي عبر تقسيم العمل على أساس الجنس، بما يحدد للنساء مهمة العمل «النسائي» في الرعاية والاهتمام (Barrett, 1988). بينما حاولت المدرسة البنيوية، ومدارس ما بعد البنيوية، وعلم السيمياء/ الرموز – وإن بطرق مختلفة – أن تتفهم الهويات الاجتماعية- الجنسية على أنها من نتاجات اللغة والأنظمة الثقافية، وأنماط الخطاب، بحسب لغة ما بعد البنيوية، وهي كلها أشياء خارج كيان الذات الفردية البشرية. وهنا تصبح النسوية موقعاً داخل التراث، أو ناتجاً من نتائجه، بدل أن تكون جوهراً معطياً سابقاً للنساء من قبل الطبيعة.

ختاماً، إن نظرة التحليل النفسي، على نحو مماثل، تناهض نظرة الأنسنة، وذلك في تصوّرها للذاتية على أنها انشقاق بين مجالات النفس الواعية واللاواعية. ومن المهم القول إنَّ التحليل النفسي يهتم على نحو مركزي أيضاً بالهوية الجنسية وتشكُّلها الثقافي. وإن شرح فرويد للهوية الجنسية على أنها تنبثق في الطفل – الذي يكون حتّى حينها من دون هوية جنسية – خلال عبوره مرحلة العقدة الأوديبية (Oedipus Com-plex)، كانت هذه النظرية ذات تأثير على نحو خاص (مع أنها لم تكن بمنأى عن المعارضة داخل تيار التحليل النفسي ذاته؛ انظر على سبيل المثال، Chasseguet-Smirguel, 1981). كما كان لاستيلاء لاكان على النظرية الفرويدية، بتركيزه على دور اللغة في تشكيل الهوية الجنسية، دور في تشكيل نظرة التحليل النفسي للقضية، وعلى الخصوص من ضمن ما يُسمى بالنسوية الفرنسية: ومن هنا كان تمحور جوليا كريستيفا (Julia Kristeva)، ولوس إيريغاراي (Luce Irigaray)، وهيلين سيكسو (Hélène Cixoux) بالضبط حول هذه القضية التي شغلت لاكان أكثر من غيرها، قضية الدور الذي تلعبه اللغة في إنتاج

الاختلاف الجنسي على المستوى النفسي.

ففي التحليل النفسي، إذن، تظهر النسوية نتيجةً لعملية معقّدة من التطور النفسي في الطفولة، وهي، إلى ذلك، عملية مستمرة لا تصل إلى خواتيمها قط، ذلك أنه، على حدّ قول جاكلين روز (Jacqueline Rose)، «لا يتوقف اللاوعي مطلقاً عن توجيه التحدي لهويتنا الظاهرة بما نحن أشخاص أو ذوات» (Mitchell and Rose, 1982).

انظر أيضاً المدخل: Gender and Masculinity.

قراءات:

Barrett, M. 1980 (1988): *Women's Oppression Today*.

Chasseguet-Smirguel, J. (1981): *Female Sexuality: New Psychoanalytic*.

Freud, S. 1925 (1977): "Some Psychical Consequences of the Anatomical Distinction Between the Sexes".

------ 1931: "Female Sexuality".

Gunew, S., ed. (1990): *Feminist Knowledge: Critique and Construct*.

Mitchell, J. 1974 (1979): *Psychoanalysis and Feminism*.

------ and Rose, J., eds. (1982):*Feminime Sexuality: Jacques Lacan and the Ecole Freudienne*.

Moi, T. (1985): *Sexual/ Textual Politics*.

(انظر: النسوية Femiism, Lesbian المثلية).

النقد النسوي (Feminist Criticism)

وُلد النقد النسوي أساساً وترعرع من رحم الحركة النسوية الحديثة في ستينيات وسبعينيّات القرن العشرين، مع أنه كان يستلهم أعمالاً سابقة لذلك، مثل كتاب سيمون دو بوفوار (*Simone de Beauvoir*) **الجنس الآخر** (*The Second Sex*) (1949) وكتاب فيرجينيا وولف (Virginia Woolf) أن يكون للمرء غرفته الخاصة (*A Room of One's Own*) (1928). وقد شاركت نساء من جنسيات عديدة في تطوير تقنياته وتحليلاته، إلا أن القدر الأساسي من النشاط كان يحصل في الولايات المتحدة وفي فرنسا. ويقدم الكتابان المبكران المشار إليهما أعلاه من دوبوفوار ووولف أمثلة عن الفروق بين الخطين الفرنسي والإنجليزي: فالكتاب الفرنسي يفلسف ويعمم، ولا يخوض في السرد الأدبي، بينما نجد الكتاب الإنجليزي هو عمل أدبي بذاته يلتفت في الغالب إلى القصة الشخصية المحددة.

لم يكن النقد النسوي الأميركي في أواخر الستينيات وأوائل السبعينيّات يعترف بأية سلطة، وبذلك لم يرتبط بأية امرأة معينة أو مجموعة محددة من النساء إلا أن ذلك لم يمنعه من الوصول إلى حيازة سلطة ومرجعيّة معتبرة بذاته، وكان ذلك ناتجاً إلى حدّ كبير عن العمل من ضمن الجامعات وكما يتهمه الكثيرون - بالتواطؤ مع أصحاب النفوذ في المؤسسة النقدية الرسمية.

كان النقد النسوي الأميركي في مرحلته الأولى، ملتزماً على نحو فاقع وكان يعارض

أي توجّه حيادي في النقد؛ وبإصراره على إقران الفردي بالسياسي، كان غالباً ما يحول عملية الاستهلاك الأدبي إلى نوع من أنواع العلاج، يكون النقد فيها شرحاً لعملية اليقظة الشخصية. وكانت ناقدات من مثل كايت ميليت (Kate Millet) يجدن أن الكثير من الأدب الكلاسيكي الراسخ المعترف به ينطوي على العداء للنساء، وكنّ يتهمن هذا الأدب بالتسبب في اضطهاد المرأة على المستويين السياسي والنفسي؛ وكنَّ، في الوقت ذاته، يكتشفن في الأعمال الأدبية المغمورة من مثل رواية فيليت (Villette) لشارلوت برونتي (Charlotte Brontë) رسائل نسوية كانت إلى ذلك الحين خافية على القراء. وكان النقد النسوي يقوم بمراجعة المفاهيم السائدة عن النساء، ويحاول الوصول إلى فهم، مثلاً، للطبيعة التحلّيلية القامعة لما كان يبدو الفلسفات الجنسية التحررية في الستينيات، وقد لاحظ النقد النسوي الصور النمطية عن النساء التي يحاول الأدب تمريرها خِلْسةً من مثل صورة «المرأة ذات السحر الذي لا يقاوم» (femme fatale)، وصورة المرأة العاهرة، وصورة المرأة ملاكاً في المنزل، وصورة المرأة حارسة أخلاقية للرجال، فالنقد النسوي يربط بين هذه الصور والتمثيلات وبين تدهور واقع النساء في الحياة. وينبغي على النساء أن يستخدمن التحليل الأدبي الذي كان بمعظمه في أيدي الرجال، للسيطرة والتأثير على المعنى ولإظهار أن الجندر (الفارق الجنسي) عامل أساسي محدِّد في الأدب وفي الحياة. فالنقد الأدبي الأميركي الذي كان قد أعلى من شأن تلك النصوص المهينة أكثر من غيرها للمرأة، هو نقد هادف خاص خاصاً للهجوم من قِبل ناقدات مثل آنيت كولودني (Annette Kolodny) وجوديث فيتيرلي (Judith Fetterley) اللتين أظهرتا خيانة الثقافة للنساء. كما ظهرت مقولة تقول إنَّ التاريخ الأدبي في أيدٍ ذكورية، كان بشكل منهجي يخفض من شأن الأنواع الأدبية التي اختار النساء الكتابة فيها؛ فعلى سبيل المثال، هيمنة النساء على فن الرواية الشعبية الأميركية في القرن التاسع عشر كانت أمراً يؤسف له من منظور معظم التواريخ الأدبية. وهذا الإقصاء يعني أن واحدة من المهمات الكبرى للنقد النسوي هي إعادة الاعتبار للكاتبات النسوة في التاريخ. وقد أصبحت تلك المهمة هي جدول أعمال هذا النقد في منتصف السبعينيات.

اختلفت الآراء حول ما إذا كان يمكن دمج النسوة المُبعدات من التقليد المهيمن في تقليد مبني أصلاً على أساس إبعادهن أو إذا كان يمكن للنسوة أن يُعْتَبَرْن مكوناتٍ لتقليد منفصل مستقل. وقد بدا أن بعض الناقدات مثل إيلين مويرز (Ellen Moers) يفترضْن إيجاد تقليد مستقل للنساء، بينما كانت إيلاين شوالتر (Elaine Showalter) تصرّ على أن النسوة الكاتبات كنّ يشكلن ثقافة فرعية (subculture)، وليس ثقافة (culture) بحدّ ذاتها؛ فبسبب الطبيعة التقطُّعية للتاريخ الأدبي النسائي، وبسبب عَرَضية شُهرة النساء وسرعة زوالها وبسبب مشاعر كراهية الذات التي كانت تؤدي بالنساء إلى الشعور بالغربة عن الإحساس بالهوية الجماعية، لهذه الأسباب كلها كان من المستحيل الكلام

عن ثقافة أو حركة نسائية. وبلغت الجهود المبذولة في منتصف السبعينيّات لإيجاد إحساس عام بالكاتبات النسوة ذروتها في كتاب ساندرا غيلبرت (Sandra Gilbert) وسوزان غوبار (Susan Gubar) **المرأة المجنونة في العِلِّيَّة** (*The Madwoman in the Attic*) (1979)، الذي وجد في الكُتّاب الكلاسيكيين الراسخين في التراث الأدبي نمطاً تكرارياً أساسياً - الأنثى المقموعة. واتفقت الكاتبتان على أن النسوة الكاتبات كن يستجبن للضغوط الاجتماعية- الثقافية عن طريق خلق قصص رمزية تعبر عن مشاعر الضيق والإبعاد والحرمان العامة، وكن يربطن النصية (Textuality) بالجنسية (Sex-uality)، والنوع الأدبي (Genre) بالجنس البيولوجي (Gender)، والهوية النفسية- الجنسية بالسلطة الثقافية. وعلى غرار معظم الناقدات الأوائل، اهتمت غيلبرت وغوبار أساساً بالكاتبات النسوة في القرنين التاسع عشر والعشرين، وكان ثمة إحساس ضئيل بأنَّ التعميمات التي أطلقتاها كانت محددة بزمن معيّن أو ثقافة معينة. التركيز على النسوة الكاتبات متصلاً بالتشديد المعاصر على التجربة الأنثوية المتميزة كالأمومة، المحتفى بها مع الوشائج الأنثوية والإبداع الأنثوي لدى الشاعرة والناقدة أدريين ريتش (Adrienne Rich). ووجدت بعض الناقدات إلهاماً في مراجعة نانسي شودوروف (Nan-cy Chodorow) لعلم النفس الفرويدي التقليدي للاحتفاء بمبدأ الأمومة، وفي ماري ديلي (Mary Daly)، التي تخيّلت الطبيعة الأنثوية في الألوهة وتحوُّل الشخصية من خلال اللغة.

أواخر السبعينيّات، كان هناك شعور في أوساط النقد النسوي الأميركي بضغط مفهوم النظرية، وحصل انشقاق بين أولئك الذين يحسون بأنَّه ينبغي على النقد النسوي أن يطور نظرية ما وأن يستخدم نظرية ذكورية وبين أولئك الذين يرون في أية نظرية صوتاً سلطوياً، صورة سلطوية للمجتمع الأبوي. وكان هذا التيار الأخير يرغب في متابعة عملية بناء إطار نسوي يجري من ضمنه تحليل الكتابة النسائية وتطوير نماذج مبنية على دراسة التجربة النسائية؛ فمناصرو هذا التوجُّه يشعرون بالقلق من أن النظرية من شأنها فصل النقد النسوي عن النسوية بما هي قضية سياسية بشكل عام. وأصبحت معظم الناقدات، سواء كن مع النظرية أو ضدها، يشعرن بالتهيُّب، وأُطلقت أسماء مختلفة على جوانب مختلفة من الدراسة، على سبيل المثال كان هناك حقل «نقد الكتابة النسائية» (Gynocritics)، الذي أتت به شوالتر، لدراسة الكاتبات النسوة، هناك النقد النسوي لدراسة كيفية تمثيل النساء في الكتابة الأدبية عموماً. وبعد فترة من المغازلة مع الأشكال الأميركية للمدرسة التفكيكية، التفتت الناقدات ذوات الميل للنظرية صوب المنظِّرات النسويات الفرنسيات، على الرغم من أن معظمهن كُنَّ يرغبن في تجنب لُصاقة تسمية «النسوية»، باعتبار مفهوم النسوية متورِّطاً بعمق بأنظمة الفكر الذكورية. وهكذا من خلال النظرية الفرنسية، دخل فرويد الذي كان محط احتقار كايت ميليت والناقدات النسويات الأوائل، إلى مجال النقد النسوي بقوة. وكانت النظرية الفرنسية جذابة للعديد من النساء لأنها تركِّز على الحياة الداخلية وليس على التاريخ

العام، ولأنها تقدّم لُغةً جاهزةً سلفاً لدراسة الجندر، ولأنها تؤمِّن مكانةً أكاديمية وجواً فاتناً من خلال صعوبتها الفكرية. وشعرت ناقدات أخريات بميول متناقضة بعمق تجاه كلّ النظريات حيثُ إنَّ النظرية هي مفهوم ذكوري أصلاً وكن يخشين استبدال مفهوم المرأة الكاتبة بمفهوم النسوية في الكتابة.

والكاتبات الفرنسيات الأكثر نفوذاً في العالم الناطق بالإنجليزية هم جوليا كريستيفا وهيلين سيكسو ولوس إيريغاراي. وعلى الرغم من الفوارق الضخمة بينهن، فقد انطلقت كلٌّ منهن من تراث فلسفي مثالي. وقد كنَّ يناهضن تلك السبل الفكرية التي تفترض واقعاً تجريبياً ويعتبرن تلك السبل على خطأ عميق وأنها تنتمي إلى الثقافة الأنجلو-ساكسونية، وكنَّ يملن، مثل سيمون دو بوفوار، إلى التعميم بدلاً من التأريخ. وكن يستعملن تقنيات كان يروج لها جاك دريدا (Jacques Derrida)، الذي ينكر صحة الفكر العقلاني التقليدي، محاججاً بأنَّ معنى أي حدث كان مؤقتاً ونسبياً، متموضعاً في علاقة من الاختلاف عن كلّ الأحداث اللغوية الأخرى. وإنه أكبرَ من تأثير دريدا فيهن، كان تأثيرُ نظريات التحليل النفسي التي جاء بها جاك لاكان في مراجعته للنظرية الفرويدية، حيث يحاجج عن غياب في مركز اللغة، وإنما هو غياب ناجم عن رغبة لا واعية وليس عن فارق لغوي. فالطفل يقع تحت الوهم بأنَّ اللغة تحقق الرغبات، حيث إنَّها توجد في ما كان يُسمى النظام الرمزي، ومجال القانون، والنظام، والرمز القضيبي الذكوري، والأب. وكانت البنت التي تصل إلى مجال الوعي في لُغةٍ تكون الهوية الجندرية فيها مركّبةً، يُعرض عليها سلسلة من مواقع الذات فقط من خلال الخضوع لنظام الرمز القضيبي. وكانت المنظِّرات النسويات الفرنسيات، باتخاذهن الخطوط العريضة لهذا التحليل اللاكاني، يحاججن بأنَّه إذا كان الخطاب الرمزي يتطلب الخضوع للتمحور والتعصب القضيبي الذكوري وإذا كانت النساء فعلاً في غربة عن البُنى اللغوية الثقافية على أعمق المستويات، وإذا كان الأمر كذلك، فيمكن للنساء أن يلتفتن إلى خطاب لا رمزي للهروب من هيمنة المنطق والعقل. فإيريغاراي وسيكسو تفترضان وجود الكتابة النسوية (écriture féminine) التي كانت إسقاطاً طوباوياً لمفهوم النسوية، وهي كتابة تأتي من الجسد من مجال قبل- أوديبي، قبل- لُغوي، سابق للنظام الرمزي. وتمكنت تلك الكتابة من تجنب النظام الرمزي وتحقيقه الموهوم للرغبات، وتواصلت مع إيقاعات النساء وإفرازاتهن وأعضائهن الجنسية؛ وأصبحت تلك الكتابة تتَّسم بالتعطيل والتصديع وبالخصوصية وباستخدام التوريات البلاغية والألعاب الكلامية. وكانت الكتابة النسوية تفعل من خارج البنى الأبوية (البطريركية) على حافة الثقافة. وفيما كانت سيكسو تنظر إلى الكتابة النسوية جزئياً على أنها مُلكية بيولوجية للنساء موروثة من الأم، فإنها كانت تحاجج بأنَّ من الممكن للرجال كما للنساء إنتاج مثل هذه الكتابة، إلا أن إيريغاراي، وهي المنظِّرة الأكثر نفوذاً على النقد النسوي الأميركي في أواخر السبعينيّات، كانت ترفض تلك المقولة، وتُصر على أن هذه الكتابة هي كتابة

سيَّالة ومبدعة آتية من الجسد الأنثوي. ومن منظور مختلف، افترضت جوليا كريستيفا وجود مجال يُسمى بـ «السيميائي»، وهو مجال منفصل عن المجال الرمزي؛ وهو، بانبنائه على الأم، كان موقعاً للانسياب السيميائي، مصدراً للفوضى وانعدام النظام وازدواجية المشاعر والصمت. حيث لهذا المجال أن يفعل في موضع التصدُّع بإزاحة النظام الرمزي الذي تتموضع فيه التصنيفات الثنائية للمذكر والمؤنث، وأن يعبر عن الطبيعة الأنثوية قبل تعرضها للمثاقفة وتأثير الثقافة السائدة. وإن استخدام السيميائية يبدو بالنسبة لإيريغاراي وسيكسو طريقة طوعية اختيارية أكثر من استخدام الكتابة النسائية؛ فقد كان مفتوحاً في الاستخدام أمام أيٍّ من الجنسين، ومتوفراً استخدامُه من ضمن النظام الرمزي لتحدي الامتزاج بين الذكورة والقانون. وإن كلاً من كريستيفا وإيريغاراي وسيكسو تكثر من التركيز على قضية عدم إمكانية تمثيل المرأة، بتحديدهن لمصطلح «المرأة» بأنَّه من الذي لا يُقال، وبأنه يتجاوز الأيديولوجيات والتسميات. إن مثل هذه النظرات جعلت المشروع التجريبي للنقد النسوي الأميركي يبدو في مظهر السخف، حيثُ إنَّ النسوة الكاتبات في الماضي، وهن اللواتي كان هذا النقد يرمي إلى إنقاذهن، كن يكتبن من ضمن تجربتهن، والتجربة من المنظور الفرنسي هي ببساطة تعيد كتابة الرمزي. التحليل النفسي فقط يقوم بتفكيكه للفارق الذي كانت التجربة تكرره وتعيده، وبإمكانه مساعدة النساء في التحرّك قُدُماً. فقد يتعين تفكيك الخطاب العادي وإعادة إبتكاره من جديد، ويتعين على النساء أن يتعلمن الكلام من خارج البُنى المتمحورة حول التعصب القضيبي والمنطق.

إن نظرة المنظرات النسويات الفرنسيات تأثير معتبر على النقد النسوي، وذلك في البداية من خلال أقسام اللغة الفرنسية في الجامعات. وشرعت بعض الناقدات باستخدام عمليات تفكيك شفهية وفلسفية معقّدة ومتقدمة للاكان ودريدا بقصد زعزعة مفهوم المواقع الجندرية في النصوص؛ ولنا أمثلة عن ذلك في أعمال أليس جاردين (Alice Jardine) وغاياتري سيفاك (Gayatri Spivak) وماري جاكوبوس (Mary Jacobus)، مع أن أياً منهن لم تكن تتميّز برؤيوية سيكسو أو إيريغاراي. واستخدمت المنظِّرة السكندينافية توريل موي (Toril Moi) بعض التحليل للهجوم على سذاجة النقد النسوي الأميركي، بينما تولت أخريات مثل إيلاين شوالتر وجانيت تود (Janet Todd) الدفاع عن أهدافه التاريخية والسياسية والنسوية بعامة في مواجهة ما كان يبدو تحليلاً ضبابياً واختزالياً في الوقت ذاته. فمعظم النساء تخالف أفكار التشريح بوصفه نصِّية والانفصال الثوري عن اللغة الأبوية، كما لاحظن اعتماد النسوة الفرنسيات على النصوص الذكورية المتمتعة بالامتياز، على الرغم من كونها مفكَّكة ومُنْتَهَكَة، كما لاحظن انسحابهن من حلبة النشاط السياسي. وفي الوقت ذاته، كانت نساء أخريات، مثل جولييت ميتشل (Juliet Mitchell) وجاكلين روز (Jacqueline Rose) في إنجلترا وجاين غالوب (Jane Gallop) في الولايات المتحدة، تستخدم بعض تقنيات التفكيك في النقد أو في تطوير

ميراث التحليل النفسي.

أواخر الثمانينيّات، تقاطع استخدام التقنيات المستقاة من لاكان ودريدا والمتأثرة بالمنظِّرات الفرنسيات مع أفكار ميشال فوكو (Michel Foucault) ومدرسة التأريخية الجديدة (New Historicism) لإحداث تغيير في فهم الأدب وتاريخ الثقافة. فالنسوة مثل مارغريت هومانز (Margaret Homans) وإيلين بولاك (Ellen Pollak) وتيري كاستل (Terry Castle) تظهر الهيمنة السابقة للخطاب الذكوري وتصف الاستراتيجيات التي كانت النساء تستخدمها لتجنبه، في حين أن كاثرين غالاغر (Catherine Gal-lagher) ونانسي أرمسترونغ (Nancy Arm-strong) تقرآن النصوص الأدبية في العلاقة مع أنواع الأدب الأخرى لتفحُّص الطرق التي كانت بنية العلاقات الجندرية تؤثر بها في العلاقات بالطبقة؛ وكشفت أخريات كيف أن الخوف من النساء ذا تأثير في تطور الأنظمة أو الحركات العلمية أو الفلسفية، مثل حركة التنوير والحداثة. ومع أن هذه التطوّرات هي مثيرة بدون شكّ، فإن بعض الناقدات، مثل جوديث نيوتن (Judith Newton)، لاحظن أن الكثير من المفاهيم التي كانت حتّى الناشطات النسويات تعزوها إلى التأريخية الجديدة من مثل بناء الذاتية والهوية الجنسية، كانت تبدو وكأن لها سوابق من ضمن الحركة النسوية، وتوصلت إلى استنتاج بأنَّ خطاب الضعفاء من جديد لم يتمكن من التفلُّت من شروط إنتاجه الخاص. إضافة إلى ذلك، إن مثل هذه التحليلات تميل أحياناً إلى الجمع بقوة فائقة بين المادي والماورائي وتتكل إلى حدّ فائق على التورية والحيلة اللغوية. وبالتزامن مع هذه التطوّرات، كثرة من الناقدات اللواتي كُنَّ أكثر ميلاً إلى التجريبية، برؤيتهن عبور التعميم البطولي للنقد النسوي الأميركي وملاحظتهن مأسَسَة الدراسات النسوية في الولايات المتحدة وإلى حدّ أدنى بكثير في الدول الأوروبية، أدركن أنه لم يزل يتبقى الكثير من أعمال التنقيب التاريخية البدائية الشاقة عليهن القيام بها. وبالتالي كانت هناك حركة عكسية إلى الخلف في دراسة الأدب الإنجليزي بدءاً من العصر الفيكتوري والعصر الحديث - التي سيطر اهتمام الناقدات من الأوائل - إلى حقب سابقة مثل العصور الوسطى والقرن الثامن عشر، كما كانت هناك دراسة أكثر تدقيقاً لمجموعات معينة من النساء من مثل كاتبات المذكرات أو كاتبات المنشورات السياسية في فترة الحرب الأهلية، وهي الدراسة التي ساعدت في الدفع نحو إضعاف وتفكيك التراتبية الهرمية للأنواع الأدبية والتقسيمات التاريخية إلى عصور في الأدب.

ومع أن النقد النسوي لم يكن له أثر كبير في الروح العلمية الذكورية التقليدية، فقد انخرط بضع دارسين من الرجال، مثل تيري إيغلتون (Terry Eagleton) وستيفن هيث (Stephen Heath)، في الالتزام بالنتائج التي توصل إليها هذا النقد، مع أن شوالتر وسبيفاك كانتا تنظران إلى أعمال هذين الناقدين على أنها متعالية وفوقية. وقد أثار الكثيرون موضوع الذكورة؛ وكان النقاد الذكور الشاذون خصوصاً قد استعملوا بعض تقنيات النقد النسوي لدراسة رهاب الشذوذ الجنسي (Homophobia)

(النظرة المعادية للعلاقات الجنسية المثلية) المنقوشة في الأدب والتراث. وكان هناك من وقت لآخر بعض الأعمال المثمرة باستخدام منظورات الدراسات النسوية والشاذة، إلا أنه يظهر أحياناً حدّة وتوترات في العلاقة بين الناشطات النسويات والرجال الشاذين في تنافسهم على مرتبة الضحية الرئيسيّة للثقافة السائدة.

النقد النسوي منذ البدايات، متهماً بكونه من الطبقة الوسطى، وبكونه يدعم وجود علاقة جنسية بين جنسين مختلفين (غير شاذة) وبأنه ينتمي إلى العرق الأبيض، وفي أواخر الستينيات وأوائل السبعينيّات طالما توجهت ليليان روبنسون (Lillian Robin-son) بالتقريع للنقد النسوي لتجاهله مسألة الطبقية. وكان هذا موضوعاً للناشاطات النسويات البريطانيات، اللواتي كن عادة يعبِّرن عن ولائهن للمدرسة الاشتراكية، إلا أن الصبغة الماركسية والاشتراكية التي صبغت الحركة هناك جعلت النساء يشعرن بالحذر من النخبوية والنسوية في الجامعات ومن الانخراط في نقد نسوي لم يكن جزءاً من مدرسة نقدية ثقافية نسوية أوسع على نحو مباشر. وكأن من نتيجة ذلك أنه لم يكن هناك الكثير من الأعمال النقدية في السبعينيّات عن الكتاب الكلاسيكيين الكبار، حتّى من قِبل المجموعة الأدبية الماركسية-النسوية، وحيثُ إنَّ التشديد منصباً على الثقافة الشعبية وعلى تحليل نسوي للنظرية الأدبية الماركسية. وإن العمل الماركسي الذي نما في الثمانينيّات في بريطانيا والولايات المتحدة ينحو إلى أن يكون ألتوسيرياً (Althusserian) إلى حدّ كبير في طبيعته، يستقي مادته من نظرية التحليل النفسي كما من الماركسية. وكانت دو بوفوار وسيكسو قد قرنتا بين القمع في مجالي العِرْق والجندر إلا أنهما كانتا تميلان إلى استعمال العِرْق استعارةً للإشارة إلى الجندر. وفي الولايات المتحدة وجدت أليس واكر (Al-ice Walker) مصطلح «النسوية» (Feminist) ينم عن تعصب عرقي وصاغت مصطلح (Womanist) للإشارة إلى الممارسات الكتابية وإلى النقد لدى النسوة السوداوات؛ وكانت ناقدات مثل بربارة كريستيان (Bar-bara Christian) وبربارة سميث (Bar-bara Smith) تصرّ على أن الجندر لم يكن مصطلحاً توحيدياً وعلى أن التجربة لم تكن عامة، كما كان يظهر ضمنياً من أعمال الناشطات النسويات الأميركيات الأوائل، وبأن المسألة العرقية تحدث فارقاً جذرياً في أي تحليل. كما إنَّ الناقدات السُحاقيات يشعرن بأنهن مهمَّشات في عالم النقد النسوي. وقد لاحظت نسوة من مثل مونيك ويتيغ (Monique Wittig) في فرنسا وأدريين ريتش في الولايات المتحدة وجود فروق في استراتيجيات القراءة والكتابة وأثرن قضية ما إذا كان هناك علم جمال سُحاقي مستقل عن علم الجمال النسوي. وفي أواخر الثمانينيّات ركزت «نساء العالم الثالث»، وخاصة منهن اللواتي كن يعملن في الولايات المتحدة مثل سبيفاك، ركزن على مسألة الاستعمار/ الكولونيالية والجندر، وكن بذلك يعاودن الهجوم على النزوع نحو العمومية في النقد النسوي المبكِّر.

قراءات:

Cixous, Hélène 1975 (1981): "The Laugh of the Medusa".

Beauvoir, Simone de 1949 (1984): *The Second Sex.*

Christian, Barbara, ed. 1985: *Black Feminist Criticism.*

Gilbert, Sandra M, and Gubar, Susan 1979:*The Maddwoman in the Attic.*

Irigaray, Luce 1974 (1985): *Speculum of the Other Woman.*

Jardine, Alice 1985: *Gynesis: Configurations of Woman and Modernity.*

Kristeva, Julia 1980 (1984): *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art.*

Millett, Kate 1970 (1971): *Sexual Politics.*

Mitchell, Juliet, and Rose, Jacqueline, eds. 1982: *Feminine Sexuality: Jacques Lacan and the Ecole Freudienne.*

Moers, Ellen 1976: *Literary Women: The Great Writers.*

Moi, Toril 1985: *Sexual/ Textual Politics: Feminist Literary Theory.*

Showalter, Elaine 1977: *A Literature of their Own: British Women Novelists from Brontë to Lessing.*

فيراباند، بول (Feyerabend, Paul) (1994-1924)

فيلسوف نمساوي أميركي، كان مع كلّ من كون (Kuhn) وإيمري لاكاتوس (Imre Lakatos) (1974-1922) واحداً من فلاسفة العلم الرئيسين لـ «ما بعد بوبر» (Post Popperian). إثر الخدم العسكرية في الجيش الألماني والدراسات في فيينا، أمضى فيراباند بعض الوقت في بريطانيا مشتغلاً مع كارل بوبر (Karl Popper) قبل الانتقال إلى كاليفورنيا في العام 1958، حيث كان أستاذاً في جامعة بيركلي. وبعد أوراقه الأولى في فلسفة فيزياء الكوانتوم، كتب فيراباند بعض الأوراق الكبيرة التأثير الناقدة **لفلسفة العلم** (*Philosophy of Science*) التجريبية. إلا أن فيراباند، وكما يوحي عنوان أحد أوراقه «كيف تكون تجريبياً جيداً» (How to be a good empiricist)، لم يكن نابذاً كلياً للمقاربة التجربية وإنما كان ناقداً لضيق أفق التصوّر السائد للعلم.

دافع، بدلاً عن ضيق التجريبية، عن التوسع النظري منادياً بأنّه يتعين على العلماء العمل ليس على نظرية واحدة على حساب استبعاد كلّ النظريات المزاحمة، وإنما العمل على نطاق من النظريات غير المتآلفة فيما بينها، بحيث يمكن لكلّ منها اقتراح سبلٍ مثمرة إلى الأمام، في حين يمكن أن تكون كلها مصادراً لنقد تجريبي. وبهذه الطريقة، يمكن زيادة إنتاج كلّ من النظريات والاختبارات التجريبية إلى الحدّ الأقصى، مما يرتد فائدة على العلم. كما رفض فيراباند أيضاً الادعاءات التقليدية بأنَّ النمو العلمي تراكمي، واعتمد على غرار كون، فكرة اللامقايسة (تعذر المقارنة) (Incommensurability).

وفي الفترة التي كتب فيها كتابه **ضدّ المنهج** (*Against Method*) كان فيراباند يطور أفكاره بالتعارض مع أفكار لاكاتوس،

إذ رأى أن برامجه في منهج البحث العلمي (Methodology of Scientific Research and Programmes) كانت مفيدة إلا أنها لا تشكل تعديلاً جذرياً بما يكفي لمنهج بوبر. كأن من المفروض أن يكون الكتاب مشروعاً مشتركاً مع لاكاتوس، إلا أن موته المبكر قد أحبط هذا المسعى. وهكذا ظهر الجزء المخصّص من الكتاب لفيراباند منفرداً، وسَبَّبَ شعاره القائل بأنّه في العلم «أي شيء يمشي» صَبُّ الإهانات على رأس كاتبه. نتجت هذه النظرية الفوضوية في المعرفة أو بحسب تعبير فيراباند النظرية الدادائية (Da-daist) عن ادعائه بأنَّ أي فكرة عن طريقة علمية ثابتة، لا تصمد على الصعد التاريخية، الفلسفية، والسياسية. لم يساعد رفض فيراباند اللاعقلاني الجلي لاستبعاد هكذا أشياء من العلم، باعتبارها نوعاً من الدعاية والشعوذة، على التوصية بالكتاب في أوساط المؤسسة الفكرية.

ليس من الواضح أي سمعة سيترك فيراباند وراءه. سيستمر عمله في الفيزياء والمنهج في ممارسة تأثيره، في حين أن كتابه الأخير قد يصبح مصدر بيانات لأولئك الراغبين في تحدي الرضى عن الذات على صعيد الأفكار، إذ إنَّه عمم في النهاية فكرته عن الانتشار مقترحاً أن العلم يتعين أن يأخذ مكانه بجانب الدين، والفنّ، والأسطورة... إلخ، إذ لا تمتلك أي منها أي حقّ حصري، وإنّما تقدّم كلّ منها بعض الرؤى التحررية المحتملة عن العالم. يمثل تقديره الذاتي الإجمالي في أنه كان فيلسوفاً اجتماعياً، معنياً بالبحث الفلسفي الدائم عن الحياة الطيبة.

في الواقع، تشكل فلسفة فيراباند الاجتماعية الجزء الأضعف من كتاباته، إذ تتقلب باستمرار ما بين فردية متطرفة حيث يصبح كلّ شيء (بما فيه ادعاءاته العلمية) مسألة ذوق شخصي، وبين ديمقراطية متطرفة، حيث يخضع كلّ شيء (بما فيها النظريات العلمية) للتصويت الشعبي. وربما يظهر ذلك ماذا يمكن أن يحدث حين يتاح لبذور تربية وسط أوروبية فائقة الخصوبة في الفيزياء والفلسفة والتاريخ والدراما، أن تستنبت تحت شمس كاليفورنيا.

أندرو بالسي (Andrew Belsey)

قراءات:

Couvalis, George 1989: *Feyerabend's Critique of Foundationalism.*

Feyerabend, Paul 1975: *Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge.*

------ 1981a: *Realism, Rationalism and Scientific Method* (*Philosophical Papers, Volume* 1).

------ 1981b: *Problems of Empiricism* (*Philosophical Papers, Volume* 2).

------- 1991: *Three Dialogues of Knowledge.*

Stove, David C. 1982: *Popper and After: Four Modern Irrationalists.*

دراسات الفيلم (Film Studies)

ليست دراسات الفيلم بالموضوع المُلْغِز،

ويمكن ألا يكون موضوعاً: طالما لا يوجد مقدار متّسق من الكتابات التي يمكن إيرادها، وبالرغم من وجود الكثير من الدوغمائية في مجال البحث في الفيلم، فإننا لا نجد فريقاً يلتزم به أو يثور عليه. ويفيد المصطلح وجود مقدار من العمل مؤلّف من منظّرين جدّيين. غير أن السؤال هو: من هم هؤلاء؟ وقد يكون السوفياتيون، كراكوية (Kracauer)، وبازين (Bazin)، وكافل (Cavell) ودولوز (De-leuze) مختلفين بوجهات نظرهم إلى الفيلم. والحقيقة الحاسمة تفيد أن أفضل صانعي الأفلام هم الذي كانوا أفضل تلاميذ الفيلم. وعلى الرغم من وجود مفكرين في الفنّ ذوي قيمة، وهم المذكورون أدناه، فإن أصدق الدراسات عن الفيلم قام بها ممارسوه، والمديرون. فهم الذين طوّروا صناعة الفيلم، ووسّعوها، ونقّحوها وشوّشوها، وكان أفضلهم يعرفون ما كانوا يفعلون، وبالضبط.

لذا، لا بُدَّ من أن تكون «دراسات الفيلم» مقالةً عن الأفلام التي تختص بكيفية خلق المديرين لها بمقاصد واضحة جداً، وليس بالكتابة عن الأفلام. فعندما أنتج ميكلوس جانسكو (Miklos Jansco) شتاء سيروكو (Winter Sirocco) (1969) مستعملاً 13 لقطة فقط، في أقل من 100 دقيقة، كان منظّراً مثلما كان اختباراً للمدى الذي يمكن الإنسان أن يدفع فيه فكرة: هل يستطيع جمهور المشاهدين أن يتابع صور الممثّلين وآلة التصوير المتحركة في تلك المُدُد الزمنية؟ أما الكتابة عن «نظرية» ذلك الفيلم فلا تعني لها، فهو قد أنجز وأفضل المديرين، وهم حوالي أثني عشرة أو ما يقارب هذا العدد، كانوا صنّاعاً في الفنّ ونُقّاداً له. والمثل المناسب هو جون كيتس (John Keats) وحساسيّة «بالقدرة السلبية» (Negative Capability) وفهمه لها. وفيلمه، عصفور في الحصباء، فيلم بليغ.

والغريب في الأمور هو الفيلم بوصفه وسطاً، أولاً، ثمّ بوصفه فنّاً، ومنذ بداياته أواخر القرن التاسع عشر، لم يُبرْ إلا القليل من التفكير خلال السنوات الثلاثين الأولى لوجوده. فكان، في أيامه الأولى، جزءاً من عمل أصحاب المهن، أي جزءاً من صناعة تطلب الربح. ومسألة تطويرهم له إلى فن لم يكن من مفرّ منها. فهذا د. و. غريفيث (D. W. Griffith) الأعظم بين المديرين الأوائل، لأنه كان خبيراً ماهراً في إيجاد طرق جديدة لسرد القصة، عبر فهمه لكيفية مرونة الزمن وكيف يمكن جعل المكان لعبةً في يد المدير عبر التقطيع واللقطات السينمائية المأخوذة عن قرب، وطرائق أخرى، يبدو صوته مشابهاً لصوت جوزيف كونراد (Joseph Conrad) (وقد يكون صدى له؟) عندما قال: «كلّ ما أريد هو أن ترى»، لكن هذه ملاحظة فنان لا ملاحظة خبير بالأفلام. وأول دراسة للفيلم ذات قيمة جاءتنا من المديرين الروسيين إينشتاين (Eisenstein) وبودفكين (Pu-dovkin)، وهي المطوّرة من كوليشوف (Kuleshov) الذي كان أحد الذين شاهدوا، لمراتٍ، نسخة رديئة من عمل غريفيث، وهو: عدم التساهل (Intolerance) الذي شقّ طريقه إلى موسكو، بعد الثورة البلشفية. وقد نشأ «المونتاج السوفياتي»، والذي، رغم أهميته، لم يوجد إلا في ستة أعوام في عشرينيّات عام

1920. وكان تصوّرهما للمونتاج مختلفاً، فقد اعتقد إينشتاين «بالتعارض» (Colli-sion) (وأنه يستطيعه) بينما رآه بودفكين بلغة «الترابط» (Linkage).ومهما يكن من أمر، فقد وُجدت، ولأول مرة، طرق تفكير للنظر إلى الفنّ الجديد. ولا ريب في أن كلّ واحد منهما اعتقد أن الأفلام التي أنتجها (في عشرينيّات عام 1920) هي بيان عن نظريته، لكن، لا بُدَّ من مقالة طويلة جداً لشرح مسألة أن الفيلم بوتمكن (Potemkin) طويلة جداً لشرح مسألة أن الفيلم بوتمكن (لإينشتاين) كان مونتاجه مختلفاً من الوجهة النظرية، عن فيلم **نهاية سانت بيترزبيرغ** *(The End of St. Petersburg)* (لبودفكين). وعلى حال حال، كان رأي كليهما صائباً عندما قالا في بيان مشترك، إن الأفلام الجيّدة **تحطّم ثقافة المونتاج** *(Destroy the Culture of Mon-tage)* (1928) والأقدار القاسية المتمثّلة في القبضة الاستالينية المحكمة التي حصلت في الوقت نفسه، حالت دون إمكان أي واحد منهما، على خلق الأفلام التي كان يتصوّرها، والبقاء في مجال تبنّي المونتاج المؤسَّس. وعلاوة على ذلك يمكن القول، إن أي واحد من المديرين، لم يكن في وضع مناسب ليكتب عن نظرية الفيلم لو أنه كان قادراً على الإنتاج الحرّ.

في ثلاثينيّات عام 1930 بدا أن كلّ واحد ذهب إلى السينما، لكن والتر بنيامين (Wal-ter Benjamin) هو الذي أعطاهم الفكرة. فمقالته، في عام 1935، قدّمت فكرة «الهالة» (The Aura)، أي فرادة الشيء أو الشخص الذي لا يمكن، الآن، إعادة إنتاجه، بطريقة ميكانيكية، على فيلم، وذلك في قوله: «على الشخص أن يعمل بشخصه الحيّ كلّه، ويكون سابقاً للهالة، لأن الهالة مرتبطة بحضوره، ولا يوجد نسخة مطابقة لها». وهذه فكرة جذابة معكاسة، في حقبة زمنية تميّزت بوجود «نجوم سينمائية» رائعين، ومعبودين. وكان بنيامين يكتب من المنفى، لأن أوروبا كانت تقترب من حرب عام 1939-1945، وما تزال مقالته المضادّة للفاشية والاشتراكية تخاطبنا. في أربعينيات عام 1940 بدأت دراسات الفيلم في الظهور. فكتاب سيغفريد كراكور (Siegfried Kracauer) الذي عنوانه **نظرية الفيلم** *(Theory of Film)* (1947) يعكس بعض الأفكار الأساسية جداً عن **الفيلم وعن طبيعة الواقع** *(The Natural of Reality)*. فالأفلام تحوّل في النسيم أو جزء من النهر وهو في حركة، ناهيك عن إيماءة يد امرأة أو حركة الجمهور، وهي أشياء مألوفة، بطريقة تحوّلها. بمعنى من المعاني لم يفعل كراكور سوى أنه ذكر ما هو واضح، إلا أنه حقيقة واضحة تحتاج إلى عرضٍ بطريقته المعتنية والجيّدة التنظيم.

وبطريقة مماثلة يواجه بيلا بالاز (Bela Balaz) (1945) قراءة بلقطةٍ لوجهٍ على الشاشة. ويقول: «إن مواجهة وجه منعزل تخرجنا من المكان، ويعزل وعينا، ونجد أنفسنا في بعدٍ آخر». وبالإضافة إلى ذلك يقول «يسهل الكذب بالكلمات أكثر مما يسهل مع رؤية الوجه»، وهو الأمر يثبته الفيلم على نحو ثابت. والصفحات التي كتبها بالأزس عن فيلم دريير (Dreyer) جان دارك (Jean d'Arc) (1928)، وهو الفيلم العظيم

الأخير الصامت، يجب الإقرار ببراعتها البسيطة. كان استنطاق جان منظراً طويلاً من الوجوه، إذ بدت فالكونيتي (Falcon-etti) العذراء تتغلّب، في نهاية المطاف، على قضاة محكمة التفتيش باعتقادها الجوهري، في لقطة سينمائية. وتلك مقاطع من النوع الجليل، في جميع أعوام السينما الذي يجب على جميع الطلاب أن يحترموه ويرونه تكراراً. فنحن نشاهد ما لا يُقال، أي المعرفة التي عنها فتغنشتاين (Wittgenstein) بعلم الفراسة (Physionomy).

وخلال الثلاثينيّات (1930S) والأربعينيات (1940s) ظهر عددٌ قليل من المديرين، وكأن من أبرزهم رينوار (Renoir) ويليز (Welles) وروسيليني (Rosselini) الذين قدّموا فن صناعة الفيلم، ومنظّرهم أندريه بازين (André Bazin) محرّر مجلة: *Cahiers de Cinéma* الذي لحق بهم بعد فترة قصيرة. فبالنسبة لهذا الكاتب، بازين، أهم مفكري الفيلم، بالرغم من وفاته في عام 1958. وجان رينوار (Jean Renoir) الذي قد يكون أعظم مدراء الأفلام رأى، في مقدّمة المجلّد الأوّل الخاص بالمقالات المجموعة لبازين الذي عنوانه ما هي السينما؟ *What Is Cinema?*)، إن الفيلم ذاته قد يزول، وهناك مئات الملايين من الأقدام على أشرطة الأفلام السليلويدية[1] قد تلفت في عُلبها، إلا أن الناس سيظلّون يقرؤون بازين، ويعيدون إنشاء ذلك العالم المفقود من كلماته.

ولا ريب في أن بازين كان مدركاً لضرورة المونتاج وقيمته، بالرغم من أنه كان واعياً لحدود الطريقة السوفياتية وكيف تسرَّبت إلى صناعة الأفلام الفرنسية والأميركية، عبر عدد من الطرق المختلفة. فما رآه بازين، أولاً، وبصورة خاصة، عند رينوار (Renoir) وويليز (Welles) هو كيف تتم لقطة المساحة العميقة المستعملة مع وارد طويل جداً وآلة تصوير متحركة (ففي تحفة رينوار، وهي **قواعد اللعبة** (*Rules of the Game*) (1939)، لا يوجد سوى 337 لقطة في مدّة 110 دقائق وهذه نسبة قليلة، وبشكل بارز هي كذلك)، وكيف تكون لنوع من صناعة أفلام جديدة وأغنى. ويقع جوهر تفكير بازين في مقالته «تطوّر لغة السينما» (The Evolution of the Language of Cinema):

(1) عمق المساحة المصوّرة تقرّب المشاهد من الصورة أكثر من التي يتمتع بمشاهدتها في الواقع. لذا... بمعزلٍ عن محتويات الصورة، فإن بنيتها أكثر واقعية.

(2) وهذا... يتضمن، في النتيجة موقفاً عقلياً نَشِطاً من المشاهد، وإسهاماً أكبر منه، في العمل الجاري. وفي حين يدعوه المونتاج التحليلي لاتباع الدليل، وليس إلا... فإنّه، هنا، مدعوٌ لممارسة حدّ أدنى، على الأقل من الاختيار الشخصي. فمن انتباهه وإرادته يستمد جزءاً من معنى الصورة.

(3) ويتبع القولين السابقين اللذين ينتميان لعالم السيكولوجيا، قول ثالث الذي يمكن وصفه بأنّه ميتافيزيقي، وهو، المونتاج... بطبيعته ذاتها يلغي الغموض في

(1) السليلويد (Celluloid) مادة صلبة شفّافة قوامها السلولوز والكافور تصنع منها الأفلام (المترجم).

التعبير... ومن جهة أخرى، إن عمق المساحة المصوّرة تعيد إدخال الغموض في بنية الصورة كإمكانية... إن لم يكن بالضرورة. (*What Is Cinema?* vol. I, 35-36).

وتابع بازين ليبيّن كيف كان الواقعيون الجدد من الإيطاليين (وكان اسمهم الخاص فيرزمو (Versimo) للدلالة على فرق طفيف مهم)، وعلى رأسهم روسيليني (Rossellini) ودو سيكا (desica) معنيين بالمحافظة على غموض الواقع، وكانوا يسعون لنقل مسلسلة المتّصل إلى الشاشة، وغالباً في لقطة وجه طفل. ومع ذلك، قد يكون جان رينوار بطل مقالة بازين البدئية، فقد ورد ما يلي:

(رينوار) وحده، وفي بحثه كمدير لفيلم **قواعد اللعبة** (*Rules of The Game*) أجبر نفسه على النظر إلى الوراء متجاوزاً المصادر التي يوفرها المونتاج، فكشف الغطاء عن شكل سرّ الفيلم الذي يسمح يقول كلّ شيء من دون تقطيع العالم إلى قطع، مما يكشف عن المعاني الخبيئة في البشر وفي الأشياء من غير خلخلة وحدتهم الطبيعية. ويعدّ كتاب بازين الخاص بــ رينوار والذي حرّره فرانسوا تروفو (Francois Truffout) جوهرياً، لأنه يبحث في معظم أفلام رينوار في حياته الطويلة، ويضع مداخلات عليها. وقد جمعها تزوفو من مجلات نقدية ومذكّرات، لذا، فهو لا بُدَّ من أن يكون من دون ترابط جامع لقطعة. ومع ذلك، فإنّه يحتوي، بلغة مؤلّفة ودقيقة، وواثقة، على الكثير مما دخل في أطروحة بازين، مما ليس بمسبوق، عن كيف غيّر رينوار طريقة صنع الأفلام وكيفية مشاهدتها. ولم يمضِ وقت طويل بعد وفاة بازين المفاجئة، حتّى ظهرت **موجة جديدة** (*Nouvelle vague*) مؤلّفة من مدراء من الذين بدؤوا بالعمل كنقاد لمجلة: **دفاتر السينما**، راحوا يخلقون فلماً بعد فيلم من أنواع مختلفة واسعة يمكن تبيّن صدورها من عملهم مع بازين وفهمهم لبازين. وعاصر ذلك تحفة فيلّيني (Fellini) متجاوزين عمله الواقعي المتجدد السباق، وقد يودّ أحدنا أن يسأل: هل تحققت روح جوّ بازين؟

فيما يختص بدراسة الفيلم، لم يوجد إلا النزر القليل في اللغة الإنجليزية مما يجذب انتباه الواحد منا ويشغله. فقد وُجَد عدد قليل من النقّاد الذين كتبوا ببراعة، عن أفلام معينة، لكنه كان من العاملين في ذلك الميدان، فلم يكن أيّ واحد منهم جاهزاً لوضع جمالية (aesthetic). وحتّى سوزان سونتاغ (Susan Sontag) التي افتحت مقالاتها عن بيرغمان (Bergman) وغودارد (Godard) **أساليب الإرادة الراديكالية** (*Styles of Radical Will*) (1969) بعض الإمكانات الجديدة الخاصة بالتفكير بالفيلم، لم تقدّم نظرية متّسقة عن الفيلم، كما فعلت عن التصوير. وباعتبار تصوّر سابق نسأل: هل حصل ذلك، لأنها، نفسها، كانت صانعة أفلام، وتابعت الكتابة عن القصة الخرافية؟ غير أنها، وقبل أي شيء، فنانة.

كان الكاتب الآخر باللغة الإنجليزية الذي يستحق الاستماع إليه ستانلي كافِل (Stanley Cavell)، وهو الرجل الذي يمكنه أن يتحدث عن عمل هوكس (Hawks) **تربية طفل** (*Bringing Up Baby*) لأيام، كان يحبّ الأفلام. فقد اعتبر أن دراسة الأفلام تكون

بتذكّرها، مثل الأحلام، هي صادقة عند كلّ إنسان، على الرغم من أن حقيقتها الواضحة لم تطبع من قبل، مثل كراكور (Kracauer) وآخرين. فقد كان موهوباً في سرده لنا ما سبق أن عرفناه: «فالشروط الأنطولوجية للفيلم تبيّن أنه فاحشن في داخله» - وهو ثقب المفتاح الكاشف لأسرار الكثيرين، عند بازين (*The Voyeur*). وكان كافل هو الذي جعل، أكثر من سواه، خبرة مراقبة الفيلم، خبرةً **جسدية**، وحركية. فهو كان يعرف أين يوجد، وأنه مرتبط بالواقع الغريب، واقع طعنات الضوء عبر المسرح، والصور على ستارة منبسطة متظاهرة بأنها ذات أبعاد ثلاثة، وكيفية ردّ فعله على كلّ ذلك كانت واقعاً آخر لكنه الواقع الأهم. وعلى كلّ حال، قد يتساءل: «كيف يمكن أن يكون الفيلم فناً ما دامت جميع الفنون الكبرى تنشأ، وبطريقة ما من الدين؟... بينما الأفلام تنشأ من السحر من العالم السفلي» (Cavell, 1971).

وبخطونا إلى الأمام، نجد أن الكاتب الحديث الوحيد. عن الفيلم، والذي يجعلنا نعيد التفكير، وبشكل رئيسي، بأفلام أواسط عشرينيّات القرن - والتي كانت، للأسف، ذروة صناعة الأفلام - كان يجعلنا نعيد التفكير، وبشكل رئيسي، بأفلام أواسط عشرينيات القرن - والتي كانت، للأسف، ذروة صناعة الأفلام - كان جيل دولوز، الذي طوّر مجلّداه عن السينما *English Transla-tion*) (1986; 1989) الأطروحة التي تقول، إن «الصورة الحركية للسينما الكلاسيكية أخلت الطريق، في فترة ما بعد الحرب، للصورة الزمنية المباشرة». وقد حدث هذا الانفراق، لأن تدمير المدن الأوروبية، في الحرب سبّب «أوضاعاً لم نعدْ نعرف كيف نستجيب لها، في فضاءات لم نعدْ نعرف كيف نصفها». وإن ثلاثيّة[2] روسيليني(Rossellini) تخاطبه ببراعة، فيما يلي:

قد تكون الأوضاع متطرفة، أو... من الحياة العادية اليومية التافهة... لكن ما يميل إلى الانهيار، أو لعقد وضعه، على الأقل، هو البرنامج الحسّي - المتحرّك الذي ألّف الصورة الحركية للسينما القديمة. ونحن نقدّر هذه الخلخلة في الرباط الحسّي - الحركي، فقد آن الأوان... ليعلو سطح الستارة فقد توقف اشتقاق الزمن من الحركة، فهو يظهر بذاته، وهو ذاته ينشئ **الحركات الكاذبة**. ومن هناك أهمية الاستمرارية الكاذبة False Continuity) في السينما الحديثة أي: لم تعد الصور مرتبطة بتوقفات عقلية وباستمرارية، بل أعيد ربطها بواسطة استمرارية كاذبة وتوقفات لا عقلية (Deleuze, 1989, vol. 2, p. xi).

وهناك تفكير جديد يدعو إلى الإعجاب لشخص آخر أحبّ الأفلام، وهو المفيد مباشرة والصلب: "رينوار (Renoir) انتقد، أحياناً، لصفته المتمثّلة في الانتقال والارتجال... والواقع هو أن في ذلك فضيلة خلاقة ذات صلة بتبديل المشهد باللقطة» (Deleuze). والفكرة الأخيرة واضحة مثل الكثير الذي كتب عن الفيلم، لكن، إذا فكر

(2) ثلاثية (Trilogy) تعني سلسلة مؤلّفة من ثلاث مسرحيات أو ثلاثة مؤلّفات أدبية أو موسيقية (المترجم).

فيها الإنسان، ومن يفعل ذلك نفرٌ قليل. إذن، «دراسات الفيلم» بمثابة الأرض اليابسة التي لا زرع فيها سوى القليل، وما يفعله أفضل الخبراء هو الإشارة. وبصورة ثابتة، إلى الواضح الذي يجب أن يكون جميع المعنيين شاكرين لوجوده، والنفر القليل جداً يرى البيضة على الصَحْفة.

وهكذا، كان مديرو الأفلام أفضل خبراء الفيلم. فجميعهم تعلّم من ممارسته اليومية، ومن رؤيتهم، في أفلام الآخرين بعض خفايا الفنّ. وفرانسوا تروفو (Francois Truffaut) الذي كان مديراً جيداً، كان، أيضاً، الناقد الذي أدخل نظرية: **سياسة المؤلّفين** *(la politique des auteurs)* المثيرة للجدل، ذكر أن المدير الذي يصنع أفلامه، الواحد بعد الآخر، هو مثل الشاعر أو كاتب القصة، سيكون «مؤلّفاً معترفاً به. فنظرية **المؤلّفين** حرّرت **الأسلوب**، وهو ما يمكن رؤيته عند غريفيث (Griffith) تشابلن (Chaplin) كيتون والسوفيات، لكنه ليس بالواضح تماماً، عند صانعي الأفلام العاملين بالصوت، بدءاً من الثلاثينيّات (1930s) إلى الستينيّات (1960s) فعلى سبيل المثال، رأى هاورد هوكس (Howard Howks) أن المؤلّفين يصنعون كوميديات، أفلام غربية، ملاحم تاريخية وأفلام مغامرات لسنين عديدة، في هوليوود، لكنهم، جميعاً، يستعملون أسلوب هوكس. وتروفو الذي كان صانع أفلام، بشكل رئيسي، أعطى الفنّ تصوّراً نقدياً جديداً. فتلكم الحالة التي كانت فيها «دراسات الفيلم»، في معظمها.

قراءات:

Balazs, Bela 1945 (1990): *Theory of the Film.*

Bazin, André 1967 (1971): *What Is Cinema?* 2 vols.

------ 1971: *Jean Renoir.*

Benjamin, Walter 1935 (1968): “The work of art in the age of mechanical reproduction”.

Cavell, Stanley 1971: *The World Viewed: Reflections on the Ontology of Film.*

Deleuze, Gilles 1991: *Cinema*, 2 vols.

Eisenstein, S. M. 1949 (1957): *Film Form and Film Sense.*

Kracauer, Siegfried 1947 (1960): *Theory of Film: The Redemption of Physical Reality.*

Mast, Gerald, Cohen, Marshall, and Braudy, Leo, eds 1974 (1992): *Film Theory and Criticism.*

Pudovkin, V. I. 1933: *Film Technique.*

Sontag, Susan 1966: *Styles of Radical Will.*

Truffaut, François 1978 (1994): *The Films in My Life.*

كارل باتن (Karl Patten)

فيش، ستانلي (Fish, Stanley) (-1938)

ناقد أدبي وأستاذ للغة الإنجليزية والقانون في جامعة ديوك. وكان فيش في الأصل باحثاً في حقل دراسات عصر النهضة وواحداً من النقاد الجدد، إلا أنه تحوّل في اهتماماته النقدية وأصبح المؤسس للتيار النقدي الأميركي المعروف باسم «استجابة القارئ» (Reader Response) وأحد أهم رموز هذا التيار.

في ستينيات القرن العشرين، وفي عزّ حقبة المدرسة البنيوية، نشر فيش كتابه **متفاجئاً بالخطيئة: القارئ في الفردوس المفقود** (*Surprised Bysin: The Reader in Paradise Lost*) (1967) الذي يُعتبر اليوم الكتاب الأوّل في حقل النقد الأدبي المُسَمَّى «استجابة القارئ» الذي يحقق نجاحاً كبيراً اليوم.

بالنسبة لفيش، إن القضية «هي ببساطة طرح السؤال الصارم والموضوعي: ماذا تفعل هذه الكلمة، هذه العبارة، هذه الجملة، هذه الفقرة، هذا الفصل، هذه الرواية، هذه المسرحية، هذه القصيدة؟» (1980, pp. 26-7) في مواجهة السؤال - التقليدي - ماذا يعني النصّ الأدبي؟

ويُطلق بشكل منهجي على نظرية فيش المتوجهة للقارئ تسمية «الأسلوبية الوجدانية» (Affective Stylistics) حيثُ إنَّ فيش يتحدى التحذير الذي يطلقه «النقاد الجدد» ضدّ «الخَطَل الوجداني» (Affective Fallacy) و«خَطَل اعتبار نية الكاتب (Intentional Fallacy) بتحويل هذا التحذير ضدّ ذاته. فبينما كان النقاد الجدد يحاججون بأنَّ المعنى يكمن في الملامح الشكلية للقصيدة، وليس في الاستجابة العاطفية للقارئ أو في نية المؤلّف (انظر المدخل (New Criticism)، يعتقد فيش بأنَّ الملامح الشكلية ونية المؤلّف كلاهما لا يتأثران إلا بالأعراف القرائية التي يحملها معهم القراء حين تفاعلهم مع النصّ. وهما لا يوجدان خارج تجربة القارئ «المطَّلع». كما إنَّ تجربة القارئ، بدورها ذات هيكلية اجتماعية: إن تجارب القراء لا يضبطها النصّ الذي يقرؤونه - فالنصّ، كما يحاجج فيش، يمكن أن يعني أي شيء - بل بـ المجتمع التأويلي (Interpretive Community) الذي ينتمون إليه. وفي نظرية فيش، تصبح القراءة نتاج مجموعة من الافتراضات المجتمعية المشتركة.

وعلى الرغم من التأثر الواضح لدى فيش بنظرية وولفغانغ آيزر (Wolfgang Iser) حول الاستجابة الجمالية وفلسفة دريدا ما بعد البنيوية، فإن موقف فيش أضيق وأقل شمولاً من نظرية أيزر وأقل تطرفاً وجذرية من نظرية دريدا.

قراءات:

Fish, s. 1967: *Surprised by Sin: The Reader in Paradise Lost.*

----- 1980: *Is There a Text in this Class? The Autority of Interpretive Communities.*

Freund, E. 1987a: "Literature in the Reader: Stanley Fish and Affective Po-

etics".

متسكع (Flâneur)

مصطلح يدلّ على المتجول في المدينة، أشعه بنيامين في عمله عن بودلير وباريس القرن التاسع عشر. المتسكع هو المستهلك الثقافي باعتباره بطلاً حديثاً، حيث يتجول بشكل مغفل وسط الحشد، ممارساً حياة المدينة بمثابة متوالية من الانطباعات الجذابة الآسرة في اللحظة والتو.

بيتر أوسبورن (Peter Osborne)

ثقافة شعبية (Folk Culture)

«الثقافة الشعبية» هي مصطلح ليس له من معنى مفهومي إلا بالرجوع إلى تأويل من نوع خاص لـ «الثقافة الصناعية» (Indus-trial Culture). وكما بيّنه شياه (Shiach) (1989)، تطوّرت فكرة «الشعبي» ضمن سياق التصنيع، ولا يمكن فهمها إلا بالرجوع إلى نقد المجتمع الصناعي الذي طوّرته الحركة الرومانطيقية. حيث تصف الثقافة الشعبية ثقافة المجموعات ما قبل الصناعية (أي مجموعات ما قبل السوق، وما قبل السلع)، واعتبرت بالتالي أنها تنتظم حول مجموعة من الخصائص: الانتقال الشفوي للأغاني، والرويات، والتاريخ؛ الإجازة الجمالية بواسطة التقليد؛ تكامل كلّ من الطبيعة والثقافة، والجسد والذهن؛ التعبير بالطقوس، خلال الاستعراض الجماعي للرموز. هناك أوجه شبه جلية ما بين أوصاف من هذا القبيل للثقافات الشعبية الأوروبية، وبين تقارير علماء الأنثروبولوجيا عن مجموعات من كلّ من آسيا وأفريقيا، إلا أن كلمة «شعبي» ليست مصطلحاً أنثروبولوجياً. إنها صياغة أيديولوجية؛ تتضمن بالضرورة نقداً للمجتمعات «الحديثة».

خدمت فكرة الثقافة الشعبية في الواقع عدداً من الغايات السياسية والثقافية المختلفة (انظر Harker, 1985). واعتبرت الثقافة الشعبية، بما هي مظهر من **الأيديولوجية** الوطنية، أنها المعبرة عن الروح الحقيقية للوطن، وعن معتقداته وقيمه الكامنة، كما تتشكل في أشكال نوعية من اللباس، الكلام، والموسيقى، ورواية القصص، والطبخ، والتصميم... إلخ. وهكذا أصبحت الموسيقى الشعبية - وجمع الموسيقى الشعبية - جزءاً جوهرياً من بناء الهويات الوطنية الأوروبية في القرن التاسع عشر (وكانت الأغاني والرقصات الشعبية مظهراً من المؤلّفات «الوطنية» لمؤلّفين موسيقيين أمثال دفوراك (Dvorak) فوغان وليامز (Vaughan Williams) وبارتوك (Bartok).

وعلى كلّ حال، وظفت الثقافة الشعبية من قبل **الماركسيين** كذلك في بناء وعي الطبقة العاملة (تجدر الملاحظة أن «الشعبي» يصف الخدم والفلاحين فقط؛ أما أعضاء أي طبقة حاكمة فهم مستثنون من حيث التعريف من هذا الوصف). ومن ناحية أخرى، فلقد عَرَّفَتْ «الشعبية» استمرارية الثقافة البروليتارية (خلال نزوح الناس من الريف إلى المدينة)؛ كما أنَّ الثقافة الشعبية، على صعيد آخر، يمكن أن تقدّم باعتبارها الشكل «النقي» من ثقافة الطبقة العاملة التي لم تلوثها إغراءات التجارة (أو توسعها). طورت هذه

الحجج من قبل الحزب الشيوعي في كلّ من الولايات المتحدة وبريطانيا في الثلاثينيّات (بمثابة جزء من استراتيجية الجبهة الشعبية)، واستمرت في ممارسة تأثيرها في **أيديولوجية** الموسيقى الشعبية خلال فترة ما بعد الحرب (حيث كان لها تأثير قوي على أيديولوجية موسيقى الروك، على سبيل المثال).

يتمثل الاستعمال الأكثر شيوعاً لفكرة الثقافة الشعبية في أيامنا بمثابة عامل جذب سياحي، على وجه التأكيد، أي بمثابة طريقة للتدليل على ما يميز بلداً أو مجتمعاً محلياً عن سواه. وبهذا المعنى، تصف «الثقافة الشعبية» طرق الغناء، والرقص، والأزياء، وتحديداً صناعة الأشياء التي يتم الحفاظ عليها اصطناعياً من قبل الدولة كنوع من الطرائف المحلية (وبمثابة أساس لتجارة التذاكر).

سيمون فريث (Simon Frith)

قراءات:

Harker, Dave 1985: *Fakesong: The Manafacture of British Folksong, 1700 to the Present Day.*

Shiach, Morag 1989b: *Discourse on Popular Culture.*

إبراز/ تقديم (Foregrounding)

نشأ المصطلح في كنف مدرسة الشكلانية (Formalism) الروسية، حيث كان يُستخدم للتدليل على التفاعل والتساند بين الذوات (Subjects) والمواضيع (Objects). وكان الشكلانيون يجزمون بأنَّ الذات، في ملاحظتها لموضوع ما أو لعمل فني، «تقدّم/ تُبرز» بعضاً من مميزاتها و «تقمع» أخرى. وقد طُوِّر هذا المفهوم لاحقاً في البنيوية التشكيلية على أيدي موكاروفسكي (Mukarovsky) وجاكوبسون (Jakobson). وكان موكاروفسكي يرى أنَّ «الإبراز الأقصى للمنطوق» هو أحد أهم وظائف اللغة الشعرية. وقد دفع جاكوبسون (1900 b) بفكرة «إبراز المنطوق» (Fore-grounding Utterance) خطوةً إلى الأمام في عمله «اللغوي والفنّ الشعري» حيث يحاجج بأنَّ الجانب البنيوي للتعبير الأدبي يمكن أن يُدْخَل بسهولة ضمن المفهوم السيميائي للتواصل المشفَّر.

قراءات:

Dry, Helen 1992: "Foregrounding an Assessment".

Short, M. 1973: "Some Thoughts on Foregrounding and Interpretation".

Weber, Jean Jacques 1983: "The Foreground-Background Distinction: a Survey of its Definitions and Applications".

الشكلانية (Formalism)

نزعة جمالية تتَّسم بالفصل بين الشكل والمضمون في الأعمال الفنية والأدبية، حيث تُعطى السيادة الدلالية للجوانب الشكلية. ومع أن الشكلانية، بما هي نزعة، كانت دائماً جزءاً من الفنّ والأدب العالميين، فإن انبعاثها تياراً محدداً يؤرَّخ له عادةً مع أواخر القرن التاسع عشر، حيث

جرى التأسيس النظري للشكلانية في علم الموسيقى لدى إ. هانسليك (E. Hanslick) والنقد الفني لهاينرش وولفلن (Heinrich Wolfflin). وهي حازت شكلها الكلاسيكي واكتسبت اسمها في «المدرسة الشكلانية» في النقد الأدبي الروسي خلال عشرينيات القرن العشرين. كان هانسليك يؤكّد بأنّ الموسيقى ليس لها مضمون منفصل عن وسطها التعبيري. وكانت بؤرة التركيز في بحث وولفلن هي استشعار القوانين البصرية للتنظيم في الشكل الفني. وقد أسس منهجه التصنيفي الشكلاني على فكرة تطور فن الرسم بوصفه ارتقاءً للأشكال البصرية. وتمثلت الخطوة التالية في تطور الشكلانية المبكر في الدراسات المقارنة لأوسكار والزل (Oskar Walzel) لأعمال في مجالات الرسم والموسيقى والأدب. وقد أسّس والزل مقاربته على دراسات في القوانين الداخلية للأعمال الفنية. وقد وجدت آراء الشكلانية المبكرة تطبيقاً عملياً لها في أعمال الرمزيين الأوروبيين، المستندة إلى مبادئ تغريب الفنّ عن الواقع («الفنّ حرّ، والحياة مكبّلة بالشلل»، بحسب إعلان أعضاء «حركة عالم الفنّ الروسي») والفنّ للفن. وقد قامت الأسس الفلسفية لشكلانية الرمزيين على أفكار المثالية الذاتية (الكنتيون الجدد (Neo-Kantians)، ونيتشه (Nietzsche)، وبرغسون (Bergson). ومن منظور المؤمنين بالشكلانية، كان هدف الفنّ هو تمثيل الواقع بوصفه إحساساً شخصياً أو رؤية وليس بوصفه تعرُّفاً أو فهماً. وقد جرى تخفيض الجانب المعرفي إلى حده الأدنى بينما أعطيت السيادة للعامل الذاتي. وكما قال أحد أعضاء الشكلانية الروسية، ب. إنغلغارت (B. Engelgardt)، في كتابه **المنهج الشكلي في تاريخ الأدب** (*Formal Method in the History literature*) (Leningrad, 1927)، فإن اللغة الفذة للشكل المفرد تبث العواطف الذاتية التي غالباً ما تكون لا شعورية، والتي لا يمكن وصفها من خلال الأشكال التقليدية. وهكذا فإن نظام الوسائل التعبيرية يحدد مسبقاً اختيار وتنظيم المعنى الذي يجري بثه.

وتتحقق الشكلانية على نحو أكثر اتساقاً وشمولاً في المدرسة «المستقبلية» (Futurism). وكان تابعو المدرسة المستقبلية يؤكّدون بأنّ الهدف الرئيسي للفنان هو الإبداع/ الخلق من خلال التجارب في المادة الشفهية، بالشكل الفني الذي كان يحوي المعنى الدلالي المتغلغل في العمل الفني الناتج. وعلى سبيل المثال، كان التكعيبيون-المستقبليون الروس الذين كانت أعمالهم تفعل بوصفها المادة التحليلية للشكلانيين الروس في مدرسة أوبوياز (Opoyaz) و«دائرة موسكو اللغوية» (Mos-cow Linguistic Circle)، يحاولون إيجاد دلالات اللغة الشعرية من خلال اكتشاف البنية الداخلية للكلمات واكتشاف المعنى بواسطة تحليل الكلمات الجديدة، ذلك المعنى المتكون من المجموع الكلي لمعاني المكونات الفردية للكلمة (الكلمة «ذاتية الاكتفاء» (Self-Sufficient Word). إضافة إلى ذلك، أنتجت هذه الاكتشافات الشكلانية تطويراً للغة جديدة تتألف من كلمات ذاتية الاكتفاء أطلق عليها اسم لغة ما وراء المعنى (Beyondsense) أو «خارج الفكر

المنطقي» (Transrational). ويمكننا القول إنَّ الشكلانية، بدءاً مع المستقبلية، أصبحت مرتبطة بالحداثة، وتشارك في المميزات المحتبكة التي لا يمكن فصل بعضها عن البعض الآخر للأدب الحداثوي: الرغبة في قلب الماضي ورفض الأدب القديم ممزوجةً بابتكار شكل جديد لا لغرض سوى غرض الابتكار ذاته.

وقد تلقت الشكلانية مزيداً من الدعم في مجال النظرية من الألسنة البنيوية لبودوان دو كورتناي (Baudoin de Courtenay) وف. دو سوسور (F. de Saussure)، وهذا ما منح حياتها استمرارية في شكل التحليل الدلالي لـ إ. أ. ريتشاردز (I. A. Richards) الذي كان يمزج «علم النفس العميق» (Deep Psychol-ogy) في روحية فرويد بالتحليل الشكلي المجرد. وبدءا من أواسط الثلاثينيات كان هناك تجدد في الاهتمام بالشكلانية الروسية بفضل النقد الجديد في إنجلترا والولايات المتحدة، هذا النقد الذي استعار من المنهجية الشكلانية أفكار الاستقلال الذاتي المطلق للعملية الإبداعية واستقلال الفنان وعمله عن المحيط الاجتماعي التاريخي.

انظر أيضاً المدخلين: Formalism; New Criticism.

قراءات:

Lehman, David 1990: "The not-so-new Formalism".

Liu, Alan 1989: "The Power of Formalism: The New Historicism".

McManmon, John 1990: "Fomalism, Structuralism, Poststructuralism, and Text".

Nichols, Bill 1989: "Form Wars: The Political Unconscious of Formalist Theory".

Wellek, René 1963: "Concepts of Form and Structure in Twentieth-Century Criticism".

Willingham, John 1989: "The New Criticism then and Now".

Formalism, Russian (انظر: الكشلانية الروسية)

Formation, Soical (انظر: تشكيل تكوين اجتماعي)

لعبة فور-دا (Fort-Da-Game)

هي لعبة كان يلعبها طفل في سنّ الثمانية عشر شهراً من العمر، كما وصفها فرويد (1920). كان الطفل يكرر إلقاء بكرة خشبية من غمدها، ومن ثمّ يستعيدها بواسطة الخيط المربوطة فيه، مصاحباً عمله هذا بصرخة تعجب أووو (والتي فسرها فرويد على أنها تعني «ذهب» و«عاد»). هناك باللغة الألمانية أَرَّخَتْ اللعبة مرحلة غياب الأشياء التي هي بمتناول الطفل وعودة ظهورها، ورَمَّزَتْ إلى إنجازه المظفر المتمثل بترك أمه تذهب بعيداً عن ناظريه بدون احتجاج من قبله. وأما من منظور لاكان (Lacan, 1953) فإن تواتر فور-دا يؤول بمصطلحات لسانية، بمثابة فونيمين

(وحدة اللفظ الصغرى) فارقين، يسبق تلاعب الطفل بهما استعمال منظومة لسانية متمايزة الأصوات.

دايفد ماسي (David Macey)

قراءات:

Freud, Sigmund 1920: *Beyond the Pleasure Principle.*

Lacan, Jacques 1953 (1977): "The Function and Field of Speech and Language in Psychoanalysis".

فوكو، ميشال (Foucault, Michel) (1984-1926)

هو فيلسوف، ومؤرخ، ومحلل اجتماعي فرنسي. تتضمن المؤثرات على فكرة الأعمال الفلسفية لكلّ من **نيتشه**، **هايدغر**، وكتابات **باتاي** و**بلانشو**، والاقتداء بدوميزيل (Dumézil)، كانغلهايم (Canguilhem)، وهايبوليت (Hyppolite)، وبشكل أعم منحى التفكير النقدي الذي ينطلق من أعمال **هيغل** وصولاً إلى تحليلات مدرسة فرانكفورت (Foucault, 1986, 1977, 1971). لا تندرج تحليلات فوكو الواسعة المدى بسهولة ضمن فئات المذاهب العلمية القائمة. وكان لأفكاره واستقصاءاته تأثير دال على العديد من مجالات الاستقصاء المختلفة، تتراوح ما بين الفلسفة، والتاريخ، وعلم الاجتماع، والعلوم السياسية، وصولاً إلى **الدراسات الثقافية** والأدبية.

تتمحور تحليلات فوكو العديدة حول ثلاث مجموعات من الاهتمامات، وأخصها **(1)** تشكيل منظومات المعرفة وتحوّلها، وتكوين أنظمة الحقيقة؛ **(2)** تقنيات الذات، و**(3)** تكوين الأشكال الذاتية. تتراوح التحليلات التي أجراها فوكو بين سلسلة من الموضوعات من ضمنها المرض العقلي/ الجنون في («المرض العقلي وعلم النفس») (*Mental Illness and Psychology*)، و«**الجنون والحضارة**» (*Madness and Civilization*)؛ الإدراك الطبّي في ولادة العيادة (The Birth of the Clinic)؛ تكوين العلوم الإنسانية الحديثة وتحليل منظومات المعرفة في **الكلمات والأشياء** (*The Order of Things*)، و**حفريات المعرفة** (*The Archaeology of Knowledge*)؛ الانضباط، العقاب والسجن في **الانضباط والعقاب** (*Discipline and Punish*) والجنسانية والذاتية في تاريخ الجنسانية، 1976). وإضافة إلى الدراسات المحددة أعلاه، هناك العديد من الأوراق والمقابلات حول موضوعات ذات صلة بالسابقة، وكذلك مقالات في الأدب من ضمنها دراسة خاصة حول أعمال رايموند روسل (Raymond Roussel)، بعنوان **مسائل الموت، والمتاهة** (*Death and the Labyrinth*)، والتي لاحظ فوكو بصددها ما يلي «قد أذهب بعيداً إلى حدّ القول إلى أنه لم يكن لها مكان في تعاقب كتبي... لم يعر أحد انتباهه إلى هذا الكتاب، وأنا مسرور لذلك»(1987, 185). تشكل هكذا ملاحظة، صادرة عن المحلل الذي تصدى لمسألة «الكاتب باعتباره أحد وظائف الخطاب» (Foucault, 1977, p. 124)، استفزازاً

ضمنياً، وتحريضاً على إيلاء الاهتمام للنصّ موضع البحث.

كان فوكو أحد أعضاء جيل من تلاميذ ما بعد الحرب الفرنسيين الذين وجدوا أن معلمات الاستقصاء الفكري القائمة، وتحديداً الماركسية، الظواهرية، الوجودية، محدودة وغير ملائمة للموضوعات التي كان مهتماً بها. تمثل دراساته المتنوعة حول تشكيلات مجالات المعرفة وعواقبها؛ وكذلك علاقات القوة وتقنيات الحكم الممارسة على الأفراد؛ ونماذج العلاقة مع الذات، قطيعة مع المقاربات المشتقة من الماركسية، والظواهرية، والوجودية، وتشكل تحدياً لها (Smart, 1983).

ليس من السهل موضعة أعمال فوكو؛ إذ هي تخترق حدود المذاهب العلمية وتتحداها، كما أنها لا تندرج أصلاً ضمن الفئات التحليلية التقليدية. من الواضح أنه لا يمكن لتحليلات فوكو أن تُوطَّنْ ضمن منظورات الماركسية، والظواهرية، والوجودية، إلا أن تحديد موقع إيجابي لهذه التحليلات المتنوعة هو أكثر صعوبة. وصفت هذه الأعمال باعتبارها تتجاوز كلّاً من علم **التأويل والبنيوية** (*Hermeneutics and Structuralism*)، وحتّى يمكن الذهاب إلى القول بأنها تشكل مثلاً على «التحليلية التأويلية»، بفضل مزيج مركب ومتغير من المقاربات الأحفورية والسلالية الذي يميزها (Dreyfus and Rabinow, 1982). قام محللون آخرون بموضعة أعمال فوكو ضمن كوكبة كثيفة من المقاربات التي تعرف باسم« **ما بعد البنيوية**» (Dews, 1987). وأخيراً عرف بعضهم فوكو باعتباره الممثل والنصير لما أصبح يعرف باسم« **ما بعد الحداثة**» (Hoy, 1988). يبقى تصنيف أعمال فوكو بمثابة «ما بعد بنيوية» و/ أو «ما بعد حداثية» موضع خلاف، إذ إنَّ هذه المصطلحات ذاتها لا تتمتع بمرجعيّة محددة جيداً. وكما لاحظه فوكو مرة خلال إحدى المقابلات - حيث قال «أنا لا أفهم ما هو نوع المشكلة المشتركة بين الناس الذين ندعوهم ما بعد حداثيين أو ما بعد بنيويين» (Raulet, 1983, p. 205).

أما ما هو أقل مثاراً للجدل، فيتمثل في الدليل على التحوّل النسبي في التركيز الذي حدث في أعمال فوكو بعيداً عن أشكال الاستقصاء الأحفوري المتمثل في دراساته المبكرة للعقل واللاعقل، النظرة الطبّية وولادة العيادة، وبزوغ التشكيل المعرفي الحديث ومعه بروز العلوم الإنسانية، إلى الاشتغال بالاستكشافات السلالية في أعماله اللاحقة حول علاقات السلطة والمعرفة، تقنيات الحكم والتحكم، والجنسانية، والذاتية. لا تتمثل المترتبات هنا في قطيعة منهجية، وإنما بالأحرى في إزاحة في التحليل الأحفوري. لم تختف الأحفورية من أعمال فوكو حين بدأ التركيز ينصب على علاقات السلطة والمعرفة؛ إذ استمرت تستعمل بمثابة منهجية ملائمة لتحليل «الخطابيات المحلية» (Local Discursivities) بأسلوب مكمل للسلالة (Foucault, 1980).

سعى فوكو خلا ممارساته الفكرية إلى توليد تصوّر جداً مختلف عن دور المفكر، أي دور يتناقض على طول الخطّ مع الادعاءات التشريعية النزّاعة إلى الكونية

المميزة للمفكر التقليدي الحديث. لا يهدف النشاط الفكري، تبعاً لفوكو إلى الإجابة على السؤال «ماذا يتعين علينا عمله؟»، كما لا تتمثل وظيفة المفكر والمعرفة بشكل عام، باعتبارها «تقول لنا ما هو الجيد» وإنما بالأحرى في توفير تحليل لحدث أو موقف «في تنوع تعقيداته بهدف إتاحة الرفض، الفضول، والتجديد» (Foucault, 1988a, p. 13). يقدم فوكو، إلى هذا المدى، نموذجاً مختلفاً عن المفكر باعتباره متخصّصاً بالتأويل النقدي، وبالتالي تقدّم أعماله تاريخاً نقدياً للفكر مختلفاً جذرياً.

يمثل فوكو لغزاً بالنسبة لأولئك المعتادين على البحث عن حلول في كتابات المفكرين. لا يجد المرء في أعمال فوكو حلولاً أو نصائح، وإنما ما يجده هو «كيف ولماذا أصبحت بعض الأشياء (سلوك، ظواهر، عمليات) مشكلة» (Foucault, .1988b, p. 16) يتم التركيز على كيف ولماذا يحدث أن تُوصَّفْ أشكال خاصة من السلوك وتصنف وتحلل وتعامل - أي باختصار تحوّل إلى مشكلات - من مثل «الجنون»، «الجريمة»، «الجنسانية» وهكذا دواليك. سعى فوكو (1988c) بهذه الطريقة إلى مساءلة وزعزعة «البداهات الذاتية ومواضع التوافق العام» (Self- Evidentnesses and Common Places)، بغية الإسهام في تحويل «طرق إدراك الأشياء وعملها»، وإلى جذب الانتباه إلى إمكانية أشكال جديدة من الذاتية.

توفر ملاحظتان، إحداها من صديق وزميل، والأخرى من خصمه المفكر الأساسي، مقياساً على دلالة فوكو. علق المؤرخ الفرنسي بول فاين (Paul Veyne)، وهو صديق وزميل، بعد موت فوكو بوقت قصير قائلاً: تبدو لي أعماله على أنها الحدث الفكري الأكثر أهمية في قرننا الحالي» (مقتبسة في Eribon, 1922, p. 328). أما من منظور نقدي في جله، ومختلف جذرياً فيلاحظ يورغن هابرماس، عالم الاجتماع الألماني ما يلي: «ضمن حلقة فلاسفة جيلي الذين شخصوا أوضاع زماننا، فإن فوكو هو مَنْ أقوى وأبقى من أثر في روح العصر (1986, p. 107). مما لا شكّ فيه أن ميشال فوكو هو واحد من الوجوه الكبرى في فكر القرن العشرين، وأن عمله سيستمر في ممارسة تأثير عميق ومفيد عبر عدد من المذاهب العلمية، ومجالات الاستقصاء (المعرفية).

انظر كذلك **حفريات المعرفة، سلالة.**

باري سمارت (Barry Smart)

قراءات:

Bouchard, D. F. ed. 1977: *Language, Counter- Memory Practice: Selected Essays and Interviews by Michel Foucault.*

Dews, P. 1987: *Logics of Disintegration: Post- Structuralist Thought and the Claims of Critical Theory.*

Dreyfus, H. l. and Rabinow, P. 1982: *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics.*

Eribon, D. 1992: *Michel Foucault.*

Foucault, M. 1971: "Orders of Discourse".

------ 1969 (1986): "What is an anthor".

------- 1980a: "Two Lectures".

1986b: "Kant on Enlightenment and Revolution".

------ 1987: *Death and the Labyrinth: The World of Raymond Roussel.*

-------- 1988a: "Power, Moral values, and the Intellectual: an Interview".

------- 1988b: "On Problematization".

------- 1988c: "Question of Method: an Interview with Michel Foucault".

Habermas, J. 1986: "Taking aim at the heart of the Present".

Hoy, D. C. 1988: "Foucault: Modern or Postmodern?".

Raulet, G. 1983: "Structuralism and Post-Structuralism: An Interview with Michel Foucault".

Smart, B. 1983: *Foucault, Marxism and Critique.*

فاولر، روجر (Fowler, Roger) (-1938)

عالم لسانيات بريطاني. أصبح منذ العام 1979 أستاذاً للغة الإنجليزية واللسانيات في جامعة إيست أنغليا، نورج (East-Anglia- Norwich)، حيث درس منذ العام 1964. كان تأثير فاولر الأساسي في مجال «اللسانيات النقدية» التي رادها هو ومجموعة من الزملاء منذ السبعينيّات. تقول اللسانيات النقدية إنَّه لا يمكن لا للنصّ ولا للمحلل أن يكونا محايدين على الصعيد السياسي الاجتماعي، وإنما يمكن لتحليل لغة أي نصّ أن تكشف عن أيديولوجيته الخفية.

انظر أيضاً نقدية لسانية.

كيرستان مالمكجور (Kirsten Malmkjoer)

قراءات:

Chilton, P., ed. 1985: *Language and the Nuclear Arms Debate: Nukespeak Today.*

Fowler, R. 1991: *Language in the News.*

------ Hodge, R., Kress, G., and Trew, T. 1979: *Language and Control.*

مانفرد، فرانك (Frank, Manfred) (-1945)

فيلسوف وناقد أدبي ألماني. كان أستاذاً في جامعة توبنغن (Tübingen). وكتابات فرانك الواسعة التي تناولت موضوعات تمتد بين علم الجمال وفلسفة الرومانسية الألمانية الأولى والجدل المعاصر بين مذهب التأويل (الهيرمينوطيقا) والمذهب الما بعد البنيوي، نقول، إن تلك الكتابات، جمعها خيط مشترك، هو: محاولة تبرير وصيانة عقيدة الشخص الإنساني باللجوء إلى المفهوم التأويلي للذات الذي تمَّ تطويره في فلسفة وشعر الرومانسية الأولى.

سعى فرانك لصيانة عقيدة الشخص عبر تبيانه أنها لا تحتاج لتصوّرها إلى مفردات الأساس الذاتي المستقل والتفكير المحض، كما تصوَّرها مفكرون مثل كَنْت (Kant). عوضاً عن ذلك، برهن فرانك، على أنه سبق للفلسفة وللشعر في المذهب التأويلي المبكِّر، أن تصوّرا الشخص على أنه عملية مستمرة من الفردنة التأويلية. وكانت هذه الفرصة لكي يركِّز فرانك تركيزاً قوياً على الحقبة الرومانسية وعقيدتها المتميّزة، العقيدة الزمنية. فناقش فرانك قائلاً، إن مفهوماً متّسقاً للزمنيّة يبيّن أن الفلسفة والشعر في الحقبة الرومانسية الألمانية الأولى، وعبر توسّل مؤلّفين معينين في تلك الحقبة، أدركا تلك العقيدة، وكيف جسَّدها الشعر في اللغة. وعرض فرانك فكرة زمنية الوعي الذاتي عبر دراسته لفلسفات شليغل (Schlegel)، سولغر (Solger) ونوفاليس (Novalis) وبرهن على أن هؤلاء المفكرين اشتركا بمفهوم للزمنية كان بمثابة توقّع لنظرية هنري جيمس، نظرية «سبيل الوعي» وكذلك بوصفها أفكاراً عن وعي الزمان الداخلي عند برغسون (Berg-son) وهوسرل (Husserl) ولم تؤدِّ مسألة التأسيس النهائي في المثالية الألمانية إلى العودة إلى الجوهرية أو إلى التفكير الذاتي المحض، وإنما أدّت إلى فكرة عن التدفق الزمني فيه يخرج الحاضر من «تذكّر» الموجَّه إلى الماضي و«توق» موجَّه إلى المستقبل. ولا يُتَصوَّر الشخص كمؤسس لذاته، وإنما كراسخ في تجربة شيء يتعداه. وإلى هذا الحدّ يبيّن فرانك أن الرومانسية الأولى غير متّسقة مع محاولة فيتشه (Fichte) المثالي إحداث تأسيس للذات تجاوزي، بوصفه المبدأ الأساسي لكلّ التفلسف. واستشهد فرانك بعقيدة الزمن عند شليغل بوصفها «توقاً إلى اللامتناهي» ومفهوم نوفاليس للواقع الإنساني بوصفه «عدم الكينونة شيئاً، وهما مفهومان يتحديان الحكمة التقليدية المفيدة أن الفلسفة الألمانية الحديثة هي، ومن دون استثناء شيء، قائم على الحضور. ورسم فرانك صلة جوهرية، في تلك الرابطة، بين نوفاليس (Novalis) وفكر شليغل (Schlegel)، سولغر (Solger) وهاردنبرغ (Hardenberg)، وناقش قائلاً، إن ذلك المفهوم الفلسفي للذات كشيفرة يجد تعبيره الشعري في الرومانسية الأولى، وقبل كلّ شيء، في شعر لودفيغ تيك (Ludwig Tieck) المبكِّر وكذلك في بحوثه النظرية.

كان فرانك قد أنشأ ذلك المفهوم للذات عبر العودة إلى تأويلات شلايرماخر (Schlei-ermacher) كمجموعة من الأفكار المتعلّقة بعقيدة الشخص، وإن كانت منسيّة، وهي أفكار فيها ما يساعد على التغلّب على «صراع التأويلات» (Conflict of Interpretating) الذي رآه ريكور بين المذهب البنيوي وعلم التأويل. فبدلاً من اعتبار الشخص نقطة بداية ثابتة، اتَّخذه شلايرماخر (Schleiermacher) مركزاً للشكّ والاعتراض والتفكير الذاتي. وقد اعتقد فرانك أنه، بالانطلاق من مثل ذلك المفهوم، سيكون من الممكن موازنة القطبين المتضادين المتمثّلين في الفردية والشمولية في عملية التأويل. وقال فرانك إن اللجوء إلى تأويلات شلايرماخر تمكّن من التغلّب على التضارب بين رأيين منهجيين، هما: رأي المذهب البنيوي المفيد لتدمير التأويل. وقال

فرانك إن اللجوء إلى تأويلات شلايرماخر يمكنه أن يتغلّب على التضارب بين رأيين منهجيين هما: رأي المذهب البنيوي المفيد تدمير المعنى والشخص بالدفاع عن أولوية أنظمة المعنى، ورأي علم التأويل المفيد بالقدرة على تجاوز الشروط (البنيوية) لإنتاج المعنى في اتّجاه فهم ذاتي كافٍ.

وبذلك اللجوء إلى شلايرماخر سعى فرانك إلى التغلّب على التزام التفكيك بموت الشخص، عبر إعادة التفكير بعقائد الشخص والفرد بأسلوب متنوّر تأويلياً وتحوّل فرانك إلى منطقة الخبرة السابقة للتفكير بوصفها الأساس لشرح الوعي والمعنى، وكان مصيباً عندما اعتبر أن عقيدة الفرد أي «معرفة الوعي بذاته» السابقة للتفكير فقدت، ولا يمكن استعادتها، في المذهب البنيوي والمذهب الما بعد البنيوي عند مفكرين من أمثال دريدا. وقد اعترف فرانك للفردية بحدود الوعي الذاتي ووعد بتوضيح صراع الأفراد للتواصل وصراع المفسرين الأفراد لتقدير الفرادة الأسلوبية للنصوص الأدبية الفردية. فالفرد ليس بمؤلّفٍ لذاته وليس مصدر البنية أو النظام، وبدلاً من ذلك، هو يشكل التهديد الدائم للتنظيم، والفرد يلعب دوراً لا يختزل في تأليف المعنى. والحقّ أن ما سعى له فرانك، في المطاف الأخير هو إيجاد نموذج تأويليّ للذاتية كفردية، فيه يوظّف علم العلامات البنيوية لإعطاء شكل لعلم التأويل بحيث لا يقع علم التأويل ضحيةً للمذهب العقلي المضادّ الخاص بوجودية هايدغر.

أحد الأهداف، هنا، تمثّل في تكييف تأويلات النصوص العلامتية التفكيكية داخل نموذج تأويليّ بمعنى جوهري، وبالتالي رفض الزعم الما بعد البنيوي الجذري المفيد أن المعنى لا يمكن تحديده، في المطاف الأخير. ومقاربة فرانك التأويلية تستشهد بفكرة هايدغر الخاصة بالإسقاط الوقوف خارج الذات[3] (ek-static) وفكرة غادامير (Gadamer) التأويلية الخاصة بالحوار مع التقليد، بالرغم من أن دفاع فرانك عن الذاتية كان أقوى من دفاع غادامير. وقد أشار فرانك لذلك التعديل التأويلي الخاص بما بعد البنيوية بوصفه أنه «بنيوية جديدة». فإنشاء المعنى يتطلّب «الاختلاف» أو «التفاضل» والذاتية كفردية. ومن دون القطب الفردي لهذه العلاقة، لا يمكن أن يكون هناك أحداث ذات معنى، هكذا رأى فرانك.

أحد تطبيقات ذلك التعديل كان النقد العابر الذي أجراه فرانك للتطبيقات السياسية للمذهب الما بعد البنيوي، والذي مؤداه لا مبالاة متنكّرة في زيّ بحثٍ عن التحرر من البّنى القمعية. وبشكل خاص، عرض فرانك لروابط مأساوية ممكنة وغير متوقّعة بين المواقف الما بعد البنيوية المتطرفة والفاشية.

قراءات:

Frank, Manfred 1972: *Das Problem "Zeit" in Der deutschen Romantik: Zeitbewubtsein und Bewubtsein von Zeitlichkeit in der frünromantischen Philosophie und in Tiecks Dichtung.*

(3) كلمة إغريقية تعني أن تكون أو الوقوف خارج الذات والإزالة لمكان آخر. وقد استخدم هذا المصطلح لشراسته في اليونانية القديمة والمسيحية والفلسفة الوجودية (المراجع).

----- 1977: *Das Individuelle - Allgemeine. Textstrukurierung und - interpretation nach Schleiermacher*.

------ 1979: (1980): "The Infinite Text".

----- 1987 (1992): "Is self - consciousness a case of "présence à soi'? Towards a meta - critique of the recent French critique of mataphysics".

----- 1990: *Das Sagbare und das Unsagbare. Studien zur deutsch - franz? sischen Hermeneutik und Texttheorie*.

------ 1990: *Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis: Aufsätze zur analytischen Philosophie der Subjektivitat*.

------ 1986: *Die Unhintergehbarkeit von Individualistät. Reflexionen über Subjekt, Person, and Individuum aus Anlass ihrer "postmodernen" Toterklarung*.

------ 1984 (1989): *What is Neostructuralism?*

غاري ستاينر (Gary Steiner)

مدرسة فرانكفورت (Frankfurt School)

إبتدأ ما يعرف راهناً باسم مدرسة فرانكفورت في النظرية النقدية في العام 1930 مع إدارة ماكس هوركهايمر لمعهد فرانكفورت للبحث الاجتماعي، حيث أعطاه توجهاً جديداً ونوعياً. ولقد أعلن في خطابه الافتتاحي (Horkheimer, 1968) عن أهمية إطلاق برنامج منتظم متكامل الاختصاصات في النظرية النقدية التي يمكن أن تدمج طرائق البحث العلمي مع نظرية ماركسية في المجتمع. وحيث تطور هذا البرنامج خلال العقد التالي بتعاون هوركهايمر مع كلّ من هربيرت ماركوس، ثيودور أدورنو، وإيريك فروم، نتج عن ذلك مراجعتان هامتان لماركس. أوّلاً توسعت النظرية النقدية كي تستوعب التطوّرات الجديدة في التحليل النفسي، حيث اجتهد كلّ من ماركوس وفروم خصوصاً لإنتاج توليف ما بين ماركس وفرويد. ثانياً، أصبح هوركهايمر وماركوس مقتنعين بأنَّ البروليتاريا أصبحت جزءاً لا يتجزأ من المنظومة الرأسمالية بحيث فقدت إمكانيتها على التغيير الاجتماعي الثوري. إلا أنه مع نهاية العقد، وبروز الفاشية والاستالينية، بدأت تتلاشى ثقتهم بأنَّ التفكير الثقافي يمكن أن يصبح بديلاً فاعلاً وتقدّمياً عن ثورة البروليتاريا، وبدأ يحلّ محلّها **الجدليات السلبية** التي ساءلت مثالية **التنوير** القائلة بالتغيير السياسي من خلال العمليات العقلانية. يشكل مؤلّف هوركهايمر وأدورنو بعنوان **جدلية التنوير** (*The Dialectic of Enlightenment*) (1947)، وهو نصّ معَقّد كتب جله في بداية الأربعينيات، بياناً هاماً حول هذا الموقف المتسم بخيبة الأمل، وخصوصاً لجهة شكوكه بصدد إمكانية التغيير الاجتماعي الناجم عن البحث العلمي. سرعان ما بدأت مدرسة فرانكفورت، باعتبارها مؤسسة وكما كانت خلال مرحلتها الأولى، تنقسم بعد بدايتها. ترك أدورنو ألمانيا في العام 1934، وكانت المدرسة خلال كلّ الأربعينيات منفية في نيويورك، حيث تمّ تطوير عدة نظريات بديلة. وأعيد افتتاح المدرسة في فرانكفورت

في العام 1950، حيث أصبح أدورنو مديرها في العام 1958. وافتح نقد يورغن هابرماس **لجدلية التنوير** (Habermas, 1985)، ووضع نظريته في الفعل التواصلي (Communicative Action)، اتجاهات جديدة مهمة للنظرية النقدية.

مايكل باين (Micheal Payne)

قراءات:

Arato, A., and Gebhardt, E., eds 1978:*The Essential Frankfurt School Reader.*

Geuss, Raymond 1981: *The Idea of a critical Theory: Habermas and the Frankfurt School.*

Honneth, Axel 1985: *Critique of Power: Stages of Reflection of a Critical Theory of Society.*

Horkheimer, Max 1972: *Die Gegenwartige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts Für Sozialforschung.*

Horkheimer, Max, and Adorno, Theodor W. 1947 (1972): *The Dialectic of Enlightenment.*

Jay, Martin 1973: *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research* 1923-1950.

فريجه، غوتلب (Frege, Gottlob) (1925-1848)

غوتلب فريجه (1848-1925) فيلسوف ألماني مختص بالمنطق، والرياضيات واللغة، واشتهر بشكل رئيسي، لعمله في تصفية وتوسيع مجال المنطق الرمزي بإدخاله الأسوار[4] ووسائل تقنية أخرى.

وقد قدر إسهام فريجه في هذا الميدان تقديراً عظيماً من قبل البعض- وكان مايكل دمت (Michael Dummett) من بين ذلك البعض - لدرجة وصفه بأنَّه الأعظم منذ أرسطو، ومصدر أهم التطوّرات في الفلسفة التحليلية الأخيرة. غير أن محاولة فريجه الأولى كانت أقل نجاحاً، وهي محاولته وضع أسس الرياضيات على قاعدة منطقية محضة، ولكن المشروع أخفق (بحسب اعتقاده) أمام مفارقات منطقية عنيدة في نظرية المجموعات، وهي تلك المفارقات التي اكتشفها برتراند راسل (Bertrand Russell) ولفت انتباهه إليها.

كان التمييز الأساسي الذي أنشأه فريجه بين «المعنى» (Sence) المرجع (Reference) ذا أهمية كبيرة عند المنظرين النقدين والثقافيين.

وهما الترجمتان المعياريتان - وإن كانتا غير مرضيتين - للمفردتين الألمانيتين Sinn Bedeutung.

فالمصطلح له Sense أي له معنى يحدده الدور الذي يلعبه، في لغة طبيعية ما، أو تحدده

---

(4) الأسوار ترجمة لـ Quantifiers، وتفيد في علم المنطق المفردتين: كلّ وبعض. ويقال إن «كلّ» سور كلي يتقدم القضايا (الجمل) الكلية، مثل: كلّ المثلثات لها ثلاثة أضلاع. ويقال إن «بعض» سور جزئي يتقدم القضايا الجزئية، مثل: بعض الحيوان لبون. والعملية ذاتها (quantification) تفيد التسوير (المترجم).

الصفات الدلالية الحائز عليها في تلك اللغة. أما مرجع (referent) المصطلح فهو الشيء الذي يدلّ عليه، أو الكائن الحقيقي الموجود في العالم الذي يفيد في انتقائه عندما يستعمل بطريقة صحيحة. وهكذا، نجد بعض أسماء كائنات (مثلاً) خيالية أو افتراضية، وكذلك شخصيات وأحداث يمكن القول، إنها ذات معنى، ولكن لا مرجع لها.

وهذا يعني أننا نستطيع أن نذكر أشياء كثيرة عن الأشخاص الذين نواجههم - أو عن الأفعال التي تسرد، في نصوص الكتب الخيالية. لأن تلك النصوص ذاتها توفر كلّ المعلومات ذات العلاقة. غير أننا لا نكون، بذلك، ملزمين بالاعتقاد بأنّه، لكي تكون أقوالنا ذات معنى، يجب أن تكون لها مراجع تشير إلى كائنات موجودة وجوداً فعلياً (أو وجوداً مثبتاً تاريخياً) ليمكن أن تكون، بعد ذلك، صادقة أو كاذبة.

بهذه الطريقة سعى فريجه إلى حلّ بعض المسائل التي مضى عليها زمن طويل في ميدان المنطق، والمعنى، والحقيقة. ولحجته ما يوازيها في «نظرية الأوصاف» عند راسل، فهي مثلها رمت إلى إزالة ظاهرة عدم الانتظام في الجمل- مثل القول «ملك فرنسا الحالي أصلع» - التي لا تبدو صادقة ولا كاذبة، لأنها تفتقر إلى شيء (أي مرجع حقيقي في العالم) تنطبق عليه تلك القيم.

وكان الحلّ الذي قدمه راسل يمثل في تحليل الجملة وردها إلى صورتها المنطقية الأساسية (المضادة لصورتها القواعدية السطحية والمضللة) فتصير قراءتها كما يلي: «هناك شخص واحد لا سواه يحكم فرنسا، ولا وجود لأحد حاكم لفرنسا لا يكون أصلعاً». ففي مثل هذه الحالة ستكون الجملة كاذبة، بشكل بارز، بداعي مقدمتها الأولية.

كان الهدف الرئيسي الآخر من تمييز فريجه بين المعنى والمرجع هو شرح كيف تفيد جمل زائدة عن الحاجة أو جمل من نوع تحصيل الحاصل (Tautology) في نقل مفردات معرفة حقيقية أو معلومات - مثل جملة «نجمة الصباح هي (مطابقة) نجمة السماء». في ظاهرها، تبدو هذه الجملة تحليلية، أي جملة يشير فيها الموضوع (المبتدأ) والمحمول (الخبر) لنفس الشيء (الكوكب فينوس (الزهرة)، لذا، فإنَّ صدقها خال من محتوى مادي أو حسي كما تفرض الضرورة المنطقية).

غير أن فريجه قال، إننا نستطيع أن نتعلم شيئاً من الجملة المذكورة أعلاه، لو أننا لم نكن نعرف أن ذلكما التعبيرين («نجمة الصباح» و«نجمة السماء») يشيران إلى الجسم السماوي ذاته. وما ستعرفه هو أن كليهما يسميان المرجع ذاته، على الرغم من أن معنييهما- المعنيين اللذين لهما في اللغة الوصفية السابقة - بديا وكأنهما يشيران إلى شيئين مختلفين. ويقدم فريجه، أيضاً، مثلاً عن مكتشفين يقتربان من جبل من ناحيتين متقابلتين- وهما من مجتمعين لغويين مختلفين، فلا يكتشفان إلا أن كلّ واحد منهما كان يطبق الاسم على ما ظن أنه صفات منفصلة من المشهد الطبيعي الذي تبين أنه الجبل ذاته (أو المرجع) موصوفاً بمعنيين متمايزين أو صفات مختلفة.

وقد تبدو هذه الحالات متكلفة ومصطنعة. ومع ذلك، تجدر الملاحظة، أن الاكتشافات ومزاعم الصدق في العلوم، هي غالباً ما يكون لها شكل القضايا (الجمل) التي هي الآن (وبعد إثباتها) تحصيل الحاصل (Tautology)، مع أنها، في البداية، نقلت إلينا حقيقة جديدة ومثقفة عن بنية الواقع الفيزيائي. فعلى سبيل المثال نذكر الجمل التالية: «الماء هو، «H_2O» والحرارة هي معدل طاقة الجزئيات الحركية» «$e=mc^2$»، و«الزرقة هي صفة الضوء المنعكس الذي طول موجته 4400 A... إلخ.

جميع هذه الجمل كان يمكن اعتبارها جملاً من نوع تحصيل الحاصل (غير مثقفة) لو لم نكن ندرك التمييز بين المعنى والمرجع، أي، الحقيقة التي تفيد أنه، بالرغم من أن كلّ زوج من المصطلحات يدلّ على ذات المرجع، فإنّه يقوم بذلك عبر الجمع بين معنيين مختلفين يفيدان في نقل بند أصلي (لا يتصف بالوضوح الذاتي) من بنود المعرفة العلمية.

وقد وصل راسل إلى نتيجة مماثلة بتطبيقه نظريته في الأوصاف (Theory of Descrip-tions). والمثل المناسب، هنا، هو الجملة «سكوت (Scott) كان المؤلّف لكتاب ويفرلي (*Waverley*)، وهذه حقيقة كانت بمثابة خبر تلقاه الملك جورج السادس.

لعب مثل هذه النقاشات دوراً كبيراً في الفلسفة التحليلية الأنجلو -أميركية منذ السنوات الأولى للقرن العشرين. فقد قامت النقاشات على المقدمة التي تفيد أن اللغة اليومية (الطبيعية) غالباً من تولد أخطاء - أو تؤدي إلى أشكال من التعبير «مضللة وعلى نحو منتظم» - وذلك عائد إلى إخفاقها في صياغة تمييزات منطقية بوضوح كاف أو بدقة كافية. وقد رفض هذه الفكرة ج. ل. أوستن (J. L. Austin) والمنفحون عن أسلوب «اللغة العادية» الذي ساد فلسفة أوكسفورد خلال خمسينيات وستينيات القرن العشرين. فقد كان رأيهم- التأثر كثيراً بفتغنشتاين (Wittgenstein) - أنه من الخطأ الافتراض أن اللغة بحاجة لمثل ذلك التنظيم الصارم، وأن مجرد «التحليل» يمكنه أن يكشف عن حقائق أهم من المخزون الكبير من الحكمة المحفوظ في الفروق الدقيقة، والتمييزات، ودقائق اللغة المستعملة التي يمكن جمعها من عاداتنا الكلامية اليومية.

والنتيجة تمثلت في ملاحظة ريتشارد رورتي (Richard Rorty) وآخرين التي أفادت بوجود انشقاق طارئ أو افتراق في الطرق داخل المعسكر الواسع الذي يدعى معسكر الفلسفة اللغوية.

كانت ما بعد البنيوية مدرسة فكرية أخرى (على الرغم من كونها مختلفة) سعت بطريقتها ووصلت إلى عقائد عالية الالتباس - مثلاً، القول، بالطبيعة «الاعتباطية» للعلامة، والمعنى «الحرّ» اللامتناهي في دقته، والبناء اللغوي (أو الخطابي النثري) للواقع... إلخ.

من دون أن تبالي بتمييز فريجه بين المعنى والمرجع. ولو أنها فعلت، لكنا وفرنا الكثير من الاختلاط، بخاصة، بالنسبة إلى فكرة سوسور (Saussure) عن العلاقة بين

الحدين، المشير والمشار إليه. وقد رأى الما بعد البنيويون أن ذلك يستتبع نفياً كلياً - منعاً تحريمياً لأي لجوء إلى المرجع كمصطلح ثالث في المثلث العلاماتي. والواقع هو أن سوسور تبنى ذلك الأسلوب لمجرد كونه وسيلة مساعدة أو وسيلة منهجية لتحليل اللغة في ناحيتها البنيوية - المتزامنة. فهو لم يدع أبداً- والواقع أنه رفض، وبشكل واضح ما يفيد أن اللغة بإمكانها أن تنقل، وأن عملياتها يمكن شرحها شرحاً كافياً في غياب الوظيفة المرجعيّة. ونرى أن لا وجود لما يشرح، بأكثر ما يكون من الوضوح، مظاهر سوء الفهم التي نشأت من الموقف العقلي لما بعد البنيوية الذي يفيد العزلة عن الآخر والمفروضة ذاتياً، ويكون الشرح أقوى من الفكر الفلسفي التقليدي.

انظر، أيضاً: Language, Philosophy of Logical Positivism.

قراءات:

Dummett, Michael 1973: *Frege's Philosophy of Language.*

Frege, Gottlob 1952: "On Sense and Reference".

------- 1977: *Logical Investigations.*

Rorty, Richard, ed. 1970: *The Linguistic Turn.*

فرويد، سيغموند (Freud Sigmund) (1939-1856)

مؤسس التحليل النفسي، ولد في فرايبرغ (مورافيا) لعائلة يهودية متواضعة الحال. انتقلت العائلة في العام 1860 إلى فيينا التي أصبحت موطن فرويد حتّى العام 1938، حين اضطره اجتياح النازية للنمسا إلى النزوح إلى لندن.

كان فرويد طموحاً وناجحاً في المدرسة، ودخل كلية الطبّ في العام 1873، إلا أنه لم يتخرج دكتوراً في الطبّ إلا في العام 1881. كانت أبحاث فرويد البدئية ومنشوراته في مجال التشريح وعلم وظائف الأعضاء، تواكب نقطة التحوّل ذات الدلالة في عامي 1885–1886، حيث حصل على منحة أتاحت له الدراسة على يدي شاركو في مستشفى السالبترير في باريس. ولقد اذهلته على وجه الخصوص حقيقة وجود الهستيريا عند الرجال، كما عند النساء، كما أذهلته طريقة شاركو في إعادة توليد الأعراض الهستيرية عند مرضاه من خلال الإيحاء التالي على التنويم المغناطيسي. ومع عودته إلى فيينا، افتتح عيادته الخاصة في اختصاص الأمراض العصبية. ومنذ ذلك الحين فصاعداً، أصبحت سيرته الذاتية مترادفة مع تاريخ **التحليل النفسي**.

ما بين الأعوام 1887 و1904 تراسل فرويد مطولاً مع فيلهلم فلايس، وهو طبيب ألماني اختصاصي في الأذن والأنف والحنجرة كان مهتماً بإثبات وجود دورية جنسية لدى الذكر مشابهة لدورة الحيض لدى الأنثى ومهتماً كذلك بمنعكس أنفي عصابي افتراضي مبني على صلة ما بين الأنف والأعضاء التناسلية. ورغم غرابة طبيعة نظرياته، لعب فلايس دور المرجعيّة الحكيمة لفرويد الذي بدأ حينها في صياغة نظرياته الخاصة. ورغم أنَّ الرسائل لم

تكن معدة للنشر، إلا أنها توفر بياناً فريداً من نوعه حول أصول التحليل النفسي (Freud, 1985). كما تمثل المراسلات بداية نمط مميز. ولقد أدت العلاقة المديدة مع زميل ذكر إلى مرحلة من الجفوة (بين الاثنين) تداخلت فيها الاختلافات النظرية والشخصية وانتهت بحالة من العداء. ولقد سارت علاقات فرويد مع بروير الذي تعاون معه في سلسلة من الدراسات حول هستيرياً المريضات الإناث (Breuer and Freud, 1893-1895)، ومن ثمّ مع يونغ لاحقاً (انظر Freud, 1974) على المنوال نفسه في الحالتين.

بدأ فرويد في صياغة نظريته حول أصول الهستيريا، خلال فترة المراسلات مع فلايس، والتعاون العلمي مع بروير. وتبعاً لنظرية الغواية المزعومة (Seduction The-ory)، فإن الهستيريا هي شكل من أشكال العصاب ينتج عن كبْت ذكرى صديقة جنسية (اغتصاب، اعتداء جنسي) في الطفولة. يتم كبت ذكرى الصدمة، إلا أنه يعاد تحريكها مع آثارها المرضية عند البلوغ. كان فرويد (1896) مقتنعاً بأنَّ كلّ حالات الهستيريا يمكن ردها إلى حدث من هذا القبيل في الماضي. يتضمن هذا السيناريو الأوّل الانفجار الصدمي للحياة الجنسية الراشدة الذي يعود في أصوله إلى حياة الطفولة السلبية واللاجنسية. ونظراً لحيرة فرويد بصدد عدم احتمال التعرض للاعتداء الجنسي من قبل الأهل على عكس ما يزعم المرض في رواياتهم، أضطر فرويد أخيراً للاعتراف لفلايس بأنَّه لم يعدّ يعتقد بنظريته الخاصة حول سبب الهستيريا (1985, p. 264).

استبدلت نظرية الغواية الجنسية تدريجياً بنظريات أخرى تولدت عن اكتشاف جنسية طفلية تلقائية تشير إلى عدم ضرورة مثير خارجي كي يطور الطفل نظريات ومعلومات جنسية. وكانت عقدة أوديب هي المحصلة النهائية والتي تذهب إلى القول بأنَّ مشهد الغواية هو نتاج رغبات الطفل المحرّمة أكثر من كونه نتاج اعتداء الأهل. ولقد سبب رفض فرويد نظرية الغواية جدلاً كبيراً وصل حدّ اتهامه بأنَّه تخلى عن نظرية «حقيقية» رغبة منه في إسكات النساء والأطفال (Masson, 1984). ولقد كان هذا الادعاء مبالغاً فيه، إذ أنَّ فرويد لم يتجاهل واقع الاعتداء الجنسي على الأطفال. إذ أشار إليها باعتبارها شائعة بما يكفي في عرضه الأخير وغير المكتمل لنظرية التحليل النفسي، كما أنّه لم ينف بأنَّ لها آثار صدمية (Freud, 1938). إلا أن حدوثها ليس كافياً لتفسير الوجود الكوني للتجاذب الوجداني الأوديبي.

خلال كلّ مرحلة مراسلاته مع فلايس وتعاونه مع بروير، عانى فرويد من شكاوى جسدية نفسية سيكوسوماتية (Psychoso-matic) متنوعة بحث عن علاج لها من خلال عملية تحليل ذاتي صعبة. ولم يصف فرويد أبداً بأي تفصيل تحليله الذاتي، إلا أنه كان مع ضدّ العديد من الإلماحات العابرة وخصوصاً في **تأويل الأحلام** (*The Inter-pretation of Dreams*؛ Freud, 1900; Anzieu, 1975). ولدت تجربته المبكرة في العمل مع العصابيين وكذلك تحليله الذاتي تشكل العوامل التي قادت إلى البزوغ البطيء للشكل الكلاسيكي لطريقة العلاج التي

كرست بكلمات فرويد ذاته لتحويل «البؤس الهستيري إلى حالة شائعة من عدم السعادة» (Breuer and Freud, 1893-1895, p. 305).

استخدم فرويد في البدء التنويم المغناطيسي كوسيلة لإزالة الكبت، مستوحياً شاركو في ذلك إلا أنه سرعان ما ترك هذه الطريقة لصالح ما وصفه بالطريقة التفريجية. حلّ الإيحاء محل التنويم المغناطيسي الكامل، إذ أثبت أن ضغط المحلل على جبين المريض كافياً لإقناع الأخير بإمكانية استرجاع الذكرى الصدمية. كان يشجع المريض على استدعاء الحدث الصدمي وعيش من جديد وصولاً إلى «تصديفه» في نوع من التطهير اللفظي. ولقد تمّ التخلي عن طريقة التفريج بدورها لصالح التداعي الحرّ الذي أصبح منذ ذلك الحين أساس كلّ العلاج التحليلي النفسي. كان يطلب إلى المحلل ذكراً كان أم أنثى، أن يقول ما يفكر فيه، وما يشعر به، من دون اختيار أو تجاهل لأي شيء. وتطبّق على المحلل قاعدة شبيهة بها، إذ يتعين عليه الإنصات في حالة من الانتباه العائمة، بحيث لا يولي اهتماماً خاصاً لأي مظهر خاص مما يقال، وبحيث يتيح للاوعيه أن يعمل. ومن الأمور ذات الدلالة أن فرويد لم يكن يأخذ ملاحظات خوفاً من تشوش انتباهه أو تركيزه بشكل مفرط. وهكذا تصبح الوضعية التحليلية مركز بروز الظاهرة ذات الأهمية الكبرى المتمثلة **بالتحويل**.

كان «تأويل الأحلام» هو أول عمل كبير لفرويد (Freud, 1900) الذي يوفر ربما المدخل الأكثر جلاء، وعلى وجه التأكيد الأكثر قابلية للقراءة الأخاذة لنظرية في **اللاوعي** وأساليب عمله (انظر **عمل الحلم، التكثيف/ الإزاحة** (Dream Work Condensation/ Displacement). يوفر تأويل الأحلام، والعمل وثيقة الصلة به بعنوان سيكوباثولوجية الحياة اليومية (1901) كلاهما الدليل بأنّ السلوك العصابي، في شكله المخفف، قابل للملاحظة لدى كلّ الناس، وأن تجلياته تدلّ على كونية اللاوعي. صاغ فرويد استناداً إلى هذه الاستقصاءات، مضافة إلى دراسات الحالة التي قام بها، نظريته الموقعية الأولى، أو نموذج لفهم النفس البشرية. يركز هذا النموذج على التمييز الموقعي ما بين نظامي اللاوعي، وما قبل قبل الوعي – الوعي.

استكمل الاكتشاف التحليلي النفسي للاوعي في بدايات سنوات آل 1900 من خلال صياغة نظرية النمو الجنسي (Freud, 1905). ويمكن العثور على عناصر لهكذا نظرية في المراسلات مع فلايس، وفي الأوراق الأولى، كما في الدراسات حول الهستيريا. وثيقة العثور على أول بيان متماسك قدمه فرويد حول النمو النفسي الجنسي في الدراسة بعنوان ثلاث مقالات للعام 1905، والتي تعرضت لمراجعة دائمة وتوسيع حتّى الطبقة الثالثة والأخيرة في العام (Freud, 1905). 1926ومع أن دراسة «الثلاث مقالات» تشترك في بعض جوانبها مع أعمال علماء الجنس من كلّ كرافت إيبنغ (Kraft Ebbing) وهافيلوك إلّيس (Havelock Ellis) إلا أنها النظرة القائلة بأنّ الشذوذ هو جزء من سلسلة متصلة مع السلوك السوي وليس دليلاً على فساد الخلق أو الانحلال

الجنسي. يتجلى أحد المظاهر الأخاذة لدراسة «ثلاث مقالات» في قدرة فرويد على الجمع ما بين درجة عالية من التسامح الذي يتجنب الأحكام في مناقشته للشذوذ وبين الاعتقاد بأنَّ الجنسية الغيرية التناسلية هي الهدف النهائي للنمو الجنسي المعافى.

لم تعد الحياة الجنسية ذاتها تتساوى مع الحياة التناسلية بل تمّ توسيعها كي تتضمن كلّ الأنشطة والملذات التي لا يمكن تفسيرها من منظور الحاجة البيولوجية أو الوظيفية. ويقدم استكشاف فرويد للجنسية الطفلية، وخصوصاً للمرحلة القيمة، مثالاً على الصلة بين الاثنين.

يمثل مص الإصبع، والأشكال ذات الصلة من الغلمة - الذاتية استعادة للذة المص من الثدي، حيث تنفصل الرغبة في اللذة الجنسية بشكل تدريجي عن إشباع الحاجة البيولوجية للتغذية.

وبشكل أكثر عمومية، يقترح فرويد سلسلة من المراحل في النمو النفسي الجنسي، تتميّز كلّ منها بصدراة منطقة علمية نوعية، وبأشكال محددة من **علاقات - الموضوع**. صدراة المنطقة التناسلية ليست معطاة مسبقاً، ولا تترسخ إلا من خلال تنظيم الليبدو أو الغريزة الجنسية، حيث يتميز الليبدو عن غرائز حفظ الذات التي تستند على الحاجات البيولوجية. توصف المرحلة الأكثر تبكيراً بأنها غيمة: حيث ترتبط تجربة اللذة بالشفاه وبفعل الامتصاص، وحيث يتصل الطفل الصغير مع موضوعاته (الأم في المقام الأوّل) من خلال تعابير الأكل وأن يكون مأكولاً. ويمثل بزوغ المرحلة الشرحية تقدّماً رئيسياً على صعيد كلّ من الضبط الحركي والنمو العقلي. وهكذا قد يعطي البراز، على سبيل المثال، معنى رمزياً، فيصبح معدية تقدّم أو تحجب. في المرحلة النهائية التناسلية، تصبح الغريزة الجنسية خاضعة لوظيفة التكاثر، كما تنضوي كلّ المناطق الأخرى تحت لوائها.

الطفل الذي يبرز في عرض فرويد هو دوماً صبي، ومن الواضح أن فرويد لديه صعوبة في تقديم عرض مماثل لنمو البنت (انظر على وجه الخصوص الفصل حول «الأنوثة» في Freud, 1933).

إذا اقتضى تقديمه طرح مرحلة تخصيبية، تشكل تطوّراً محورياً في تنظير فرويد لعقدة أوديب، وكذلك القول بالأطروحة التي تذهب إلى أن كلاً من الصبيان والبنات يعتقدون أن الفروق الجنسية ناجحة عند الخصاء. ولقد بقيت الحياة الجنسية الأنثوية «قارة مظلمة» بشكل صارخ (Freud, 1926, p. 212)، وبالتالي ظلت العلاقة ما بين التحليل النفسي والتسوية علاقة مشحونة على الدوام (انظر تسوية، لاكان، جاك، ميتشل، جوليت، قضيب).

بقيت نظرية فرويد الموثقية الأولى بدون تغيير تقريباً حتّى العام 1920، حين قام بتعديلها إلى حدّ كبير من خلال إدخال فكرة دافع الموت (Freud, 1920) وكان إدخال إلى حدّ ما محاولة من جانب فرويد بتفسير وجود ظواهر من مثل التكرار والطبيعة المحافظة للحياة الغريزية، والتي لا يمكن

تعليلها انطلاقاً من البحث عن الاجتماع الليبيدي. وتحيل مبدأ اللذة ذاته إلى حاجة النفس لخفض مستويات التوتر، أو الإثارة، حيثُ إنَّ اللذة ذاتها هي عبارة عن تحرر من التوتر. ابتدأ فرويد عندها يخمّن بصدد وجود رغبة لخفض التوتر حتّى درجة الصفر، أي العودة إلى الحالة غير العضوية. يمكن لوجود شيء يتجاوز مبدأ اللذة أن يفسر، في نظر فرويد، الظواهر السادية، وكذلك المفارقة التي يمكن بواسطتها وصف الموت باعتباره هدف الحياة. يشكل دافع الموت جزءاً من نظرية ثنائية، وهو القطب المقابل لغرائز الحياة، حيث يشار غالباً، إلى هذين القطبين بمسميات القانتوس، والإيروس على التوالي. بشكل دافع الموت ربما المظهر الأكثر مدعاة للجدل في النظرية الفرويدية، في الواقع، وحدها ميلاني كلاين تأخذه بكامل مضامينه ضمن عدتها المفهومية.

كان فرويد يقوم في الآن عينه بمراجعة المرتكزات الفعلية لأعماله من خلال تقديم نظرية موقفية بنيوية ثانية تميز ما بين الأركان الثلاثة: الهو، الأنا، والأنا الأعلى (Freud, 1920) يمثل الهو القطب الغريزي في الشخصية، وتعبر محتوياته عن نشاط الدوافع الغريزية. ويتحرك الأنا الأعلى تركيب أو قاضٍ يشرف على الأنا، وينشأ عن استدخال الموانع الوالدية، وعن صور السلطة. أما الأنا ذاته فهو أصعب الأركان على الوصف. مصطلح (Ich) هو سليل سلف فلسفي ولقد استخدم في بعض من أوائل كتابات فرويد. ومع أنه بالإمكان وصفه باعتباره «سطح» النفس، فإن الأناليس مرادفاً تماماً مع الذاتية الواعية، حيث تعتبر بعض عناصره لا واعية. وهو من الناحية الأخرى الركن المسؤول عن التفكير العقلاني، واختيار الواقع، والدفاعات ضدّ الطلبات الغريزية كما أنه يشكل موضوع الموانع الصادرة عن الأنا الأعلى (انظر المقالة بعنوان «الأنا» في معجم Laplanche and Pontalis, 1967).

ولم ينجز بعد العام 1925 أي تجديدات نظرية كبرى إضافية، حيث كُرِّست الفترة الأخيرة من حياة فرويد إلى حدّ كبير لكتابة مقالات افتراضية واسعة الاهتمام حول الفنّ والحضارة (انظر **التحليل النفسي والنقد التحليلي النفسي** (*Psychoanalysis and Psychoanalytic Criticism*) التي انخرطت في استقصاءات تحليلية نفسية في صور الدين والأخلاق (Freud, 1930)، وتوجت بالدراسة الأخيرة حول موس (Freud, 1930). تطغى المسحة التشاؤمية على هذه المقالات، إذ ترى الحضارة قائمة على الكبت، ومهدّدة دوماً بالنزعات الغريزية.

دايفد ماسي (David Macey)

قراءات:

Anzieu, Didier 1975: *Freud's Self Analysis.*

Breuer, Joseph, and Freud, Sigmund 1893-5: *Studies on Hysteria.*

Freud, Sigmund 1896 (1974): "The Actiology of Hysteria".

------ 1900: *The Interpretation of Dreams.*

-------- 1901a: *The Psychopathology of Everyday Life.*

----- 1905a: *Three Essays on the Theory Sexuality.*

----- 1920: *Beyond the Pleasure Principle.*

----- 1923a: *The Ego and the Id.*

------ 1926: "The Question of Lay Analysis".

----- 1930: *Civilization and its Discontents.*

------ 1933: *New Introductory Lectures in Psychoanalysis.*

----- 1938: "An outline of Psycho-Analysis".

------ 1974: *The Freud/ Jung Letters.*

------ 1985: *The Complete Letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fliess 1887-1904.*

Gay, Peter 1988: *Freud: A Life for Our Time.*

Laplanche, Jean, and Pontalis, J. B. 1967 (1973): *The Language of Psychoanalysis.*

Masson, Jeffrey Moussaieff 1984: *The Assault on Truth: Freud's Suppression of the Seduction Theory.*

فريدان، بيتي (Friedan, Betty) (1921-)

كاتبة نسوية أميركية (US)، نشرت في عام 1963 كتاب سحرها الأنثوي **(*The Feminine Mystique*)**، كما أسّست المنظمة القومية للنساء (The National Organization for Women) (NOW) في العام 1966، وكان حدثان نبّها حركة تحرّر النساء من اللون الأبيض في ستينيّات عام 1960. وصياغة فريدان للمذهب النسوي الليبرالي (الذي دعته المذهب النسوي السائد (Main-stream (Feminism) قُبِلَ بشكل واسع ومن دون نقد (عادة). وللاطّلاع على نقد كامل، انظر إينشتاين (Eisenstein) (1981).

قراءات:

Eisenstein, Zillah 1981: *The Radical Future of Liberal Feminism.*

Friedan, Betty 1963: *The Feminine Mystique.*

----- 1981: *The Second Stage.*

غلينيس كار (Glynis Carr)

فريدمان، ملتون (Friedman, Milton) (1912-)

رائد في الأمور المالية، ومناصر للاقتصاد الوضعي لمدرسة تشيكاغو، وحائز على جائزة نوبل وعميد اليمين الجديد الليبرالي. وهو الذي تحدّى تقليد كينيس (Keynes) المألوف عبر (i) شرحه للكساد في ثلاثينيّات عام 1930، في الولايات المتحدة، بواسطة إخفاق الحكومة - الإنقاص غير الملائم في كمية المال المتداول بين عام 1919 وعام 1933، و(ii) نفيه التناوب المفترض بين التضخم المالي والعطالة عن العمل. فشرح التضخم المالي بلغة مقدار المال

المتداول، والعطالة عن العمل، بمفردات عوائق السوق. وكان منافحاً عن تخفيض النشاط الحكومي وتوزيع السلطة، واعتقد أن «الرأسمالية التنافسية» هي «شرط ضروري للحرية السياسية».

قراءات:

Friedman M., ed. 1956: *Studies in the Quantity Theory of Money.*

------ 1962: *Capitalism and Freedom.*

------- and Friedman, R. 1980: *Free to Choose.*

جون كالاغان (John Callaghan)

فراي، نورثروب (Frye, Northrop) (1991 -1912)

ناقد ومنظِّر أدبي كندي. تخرج فراي من كلية فيكتوريا في جامعة تورونتو ومن ثَمَّ من كلية ميرتون في جامعة أوكسفورد. وكان يدرِّس في كلية فيكتوريا في معظم حياته المهنية. كان فراي واحداً من أبعد منظِّري الأدب في القرن العشرين تأثيراً، ولطالما ارتبط اسمه بالنقد الأسطوري (Myth) أو النقد المبني على الأنماط العليا (Arche-type)، إلا أنه كان يكره التسميات الثابتة في المدارس النقدية ويُنكر بأنَّه أسّس مدرسة في النقد.

وقد أحدث كتابه الأوّل **التناظر المخيف: دراسة لوليام بلايك** (*Fearful Symmetry: A Study of William Blake*) (1947) ثورة في مجال الدراسات في شعر بلايك، وأظهر للمرة الأولى، مقاربة فراي الإجمالية (Syn-optic) للأدب. وشكل الكتاب تحدياً لأولئك النقاد الذين كانوا يغفلون أو ينظرون باحتقار لمطوّلات بلايك التنبوئية لمصلحة قصائده الغنائية (Songs) التي كانت أكثر شمولية وغالباً ما كانت تُقتبس في كتب المختارات الأدبية. وكان فراي يسعى لإظهار الترابط الكلي في أعمال بلايك بمجموعها، وكان غالباً ما يغض الطَّرْف عن تفاصيل قصيدة ما لكي يكشف النقاب عن البنية التحتية للقصيدة أو الأسطورة الكامنة فيها والتي تُضْفي المعنى على القصيدة بكليتها.

وكانت هذه الممارسة النقدية تحدياً مباشراً لمدرسة «النقد الجديد»، وكان كتاب فراي التالي **تشريح النقد: أربع مقالات** (*Anatomy of Criticism: Four Essays*) (1957) توسيعاً للمنهجية لتشمل التراث الأدبي الغربي والنقد الأدبي برمته. وكان لهذه المهمة الطموحة التي اضطلع بها فراي ببراعة موسوعية، أثرٌ في ترسيخ مكانته واحداً من أكثر النقاد إثارة في جيله. وكان فراي ينعي على الصناعة النقدية فقدانها للصرامة في النظرية ولمعجم المفردات المناسب، ولذلك شرع في تقديم مفردات تقنية مناسبة ورؤية إجمالية للنقد برمته (وتضميناً للأدب كلاً) كأن من شأنها أن تُرسي قاعدة علمية للدراسات الأدبية. ويفترض أنه «كما إنَّ هناك نظاماً للطبيعة نجده خلف العلوم الطبيعية، فكذلك، ليس الأدب مجرد كومه مجمَّعة من الأعمال، «بل هو نظام من الكلمات» (Frye, 1957). وهو يرى هذا النظام فاعلاً على أربعة

مستويات مختلفة في النقد: **(1)** التاريخي، وهو هنا نظرية للأساليب وطرق التعبير، مستقاة في جزء كبير منها من أرسطو؛ **(2)** الأخلاقي، وهو هنا نظرية للرموز في مراحل أربعة (الحرفي، والشكلي، والأسطوري، والروحاني أو الباطني)؛ **(3)** النمطي، وهو هنا نظرية للأساطير، **(4)** البلاغي، وهو هنا نظرية في الأنواع الأدبية. وكان الأكثر تأثيراً نظريتُه حيال الأساطير، أو النقد القائم على الأنماط العليا. وفي حين كانت الشكلانية تفترض وجود شكل كلي للعمل الأدبي المفرد، فإن نقد الأنماط العليا يفترض وجود شكل كلي للأدب بمجموعه، وهو الشكل الذي ينتقل من النظرة إلى نهاية العالم في طرف، إلى الشيطاني في طرف آخر، أي من السماء إلى الجحيم. وتكشف المزيد من التصنيفات وجود أربع أساطير تركيبية أو أصناف قبل- نوعية (Prege- neric)، تقابل الفصول الأربعة: الكوميديا/ الملهاة (أسطورة الربيع)؛ والقصص الغرامية (أسطورة الصيف)؛ والتراجيديا/ المأساة (أسطورة الخريف)؛ والسخرية والهجاء (أسطورة الشتاء). ويلاحظ فراي، إضافة إلى ذلك، وجود ست مراحل من ضمن كلّ أُسطورة من الأساطير. وجرى تطوير هذه النظريات وتطبيقها في دراسات على مدى فائق الاتساع من المؤلّفين والأعمال، شمل شيكسبير وملتون والمدرسة الرومانسية في الأدب الإنجليزي، وت. س. إليوت (T. S. Eliot) والأدب الكندي و**الكتاب المقدس**.

وقد استثار عمل فراي ردود فعل متطرفة، تراوحت من التملُّق إلى العدائية. وهو يمزج بين العلم الموسوعي وبين التخمين النظري الجريء؛ وبين شغف أرسطي بالتصنيف وبين الرؤية البلايكية؛ بين الفطنة والفكاهة وبين الجدية العميقة. وهو ناقد إنساني في خطّ ماثيو أرنولد (Mathew Arnold) إلا أنه أحيا وجدَّد تفسير **الكتاب المقدس** لعلماء العصور الوسطى. وبتناقضيته وجدليته، فإن فراي يحتل موقعاً راسخاً دائماً في تاريخ النظرية الأدبية.

قراءات:

Balfour, Ian 1988: *Northrop Frye.*

Bates, Ronald 1971: *Northrop Frye.*

Cook, David 1985: *Northrop Frye: A Vision of the New World.*

Denham, Robert D. 1978: *Northrop Frye and Critical Method.*

----- 1987: *Northrop Frye: An Annotated Bibliography of Primary and Secondary Sources.*

Hamilton, A. C. 1990: *Northrop Frye: Anatomy of his Criticism.*

Kogan, Pauline 1969: *Northrop Frye: High Priest of Clerical Obscurantism.*

الهاربون (Fugitives)

مجموعة من الشعراء والنقّاد الأميركيين. وكانت قاعدة المجموعة في جامعة فاندربلت (Vanderbilt) في ناشفيل (Nash- vill في ولاية تينيسّي (Tennessee)، وقد

نشرت مجلة: **الهاربون** (*The Fugitive*) والتي تصدر مرتين في الشهر وتشتمل على الشعر والمقالات النقدية، وذلك بدءاً من عام 1922 إلى عام 1925. وكان جون كراو رانسوم (John Crowe Ransom) الشخصية المسيطرة وحيث مراكز الهاربين تُلَخَّص في **أفكاره حول الاستياء الشعري** (1925) ، وفي هجوم على المذهب الرومانطيقي ودفاع عن «حكمة السخرية» التي تبرز الانشغالات الرئيسيّة للمذهب النقدي الجديد. وكان الهاربون معارضين معارضةً شديدة للميول العلمية والتكنولوجية للحضارة الحديثة و(كما يوحي اسمهم) صوَّروا أنفسهم منخرطين في صراع دفاعي وحيد ضدّ هذه الحضارة. وبعد محاكمة (Scopes Mon-key) في العام 1925، عندما حُكم على مدرِّس لتدريسه الداروينية في مدرسة في تينيسّي، ازداد تحوّل الهاربين إلى الدفاع السياسي والثقافي عن قيم الجنوب القديم. وفي أواسط عشرينيّات عام 1920 تفرّقت المجموعة عندما أدى انشغال قادتها بالقضايا الاقتصادية والسياسية، وصُنِّفت في عداد حركة الإصلاحيين الزراعيين الجنوبيين.

انظر أيضاً New Criticism, Ransom, John Crowe; Southern A grarians, Tate .Allen

قراءات:

Conkin, P. K. 1988: *The Southern Agrarians.*

Fekete, John 1977: *The Critical Twilight.*

Yong, T. D. 1985: "The Fugitives: Ransom, Davidson, Tate".

لاين رايت (Lain Wright)

الوظيفيّة (Functionalism)

العناصر العملية والفنية متداخلة في فن العمارة، غير أن الاعتقاد الخاص بفن العمارة والمطوّر في المذهب الوظيفي هو أن الناحية العملية (أي جودة بناء العمارة ووظيفتها) لها أسبقية على الناحية الفنية (ما هو مقدار الجمالية والبهجة للخبرة في تلك العمارة). وقد ظهرت الوظيفية في موقفين متداخلين في أواخر القرن التاسع عشر: ويفيد الأوّل، ببساطةٍ، أن الجانب الفني ثانوي نسبةً إلى الجانب العملي، ويفيد الثاني – وهو الموقف أكثر تطرفاً– يرفض أن يكون للجانب الفني أي أهمية، إطلاقاً. ويقال، في الموقف الأوّل، إنّه، إذا كانت العمارة قد لبّت المتطلبات البنيوية لساكنيها وحاجاتهم، فإنّ طبعها الفني سيظهر بذاته. وتلك كانت النظرة التي عبّر عنها قول لويس سوليفان (Louis Sullivan) التالي: «الشكل يتبع الوظيفة». في الموقف الثاني، كان المقياس الوحيد للبناء ممثلاً بمقدار ملاءمته لتحقيق وظيفته. وعبّر عن هذه النظرة القول التالي لـ لوكوربوسييه (Le Corbusier): «المنزل آلة للعيش فيها». في موقف الوظيفية الأوّل، يبدو فن العمارة منحازاً إلى الفنون العملية، ومصدر وحي مهندسه متمثّل في بنايات التقاليد البلدية المألوفة، مثل حظائر الماشية وبيوت الزراعة، أما، في الموقف الثاني، فقد فهم فن العمارة على أنه علم، وشتيمة مهندسيه أن يسعوا إلى

أعمال المهندسين طلباً لأفكار، مثل الجسور والمعامل. فكلا موقفي الوظيفية يتطلعان إلى البُنى النفعية، وكلاهما يجدان هناك غياباً للتزيين غير الضروري. لذا، فأنَّ الوظيفيين يتوقون، أيضاً عبر عملهم، إلى المظهر المنظّم والنظيف، وأحياناً ينشئون عمارات يبدو فيها نظام ووضوح القول بأسبقية الفني على العلمي.

انظر أيضاً: International Style, Mies van er Rohe, Ludwig.

قراءات:

Kostof, Spiro 1985 (1995): *A History of Architecture: Settings and Rituals*.

G

غادامير، هانز جورج (-1900) (Ga-damer, Hans-Georg)

هانز جورج غادامير (-1990) فيلسوف ألماني. كان تلميذاً لهايدغر (Heidegger) وصديقاً له. وعرف مشروعه بأنّه يخص التأويل الفلسفي (Philosophical Herme-neutics) الذي باتّباعه فكرة هايدغر التي تقول بالطابع التأويلي للوجود (Dasein)، بيَن أن نمط تجربتنا الإنسانية في العالم تأويلية، فهو دائماً منشغل بالتأويل والفهم. ولا يعود لمركز اللغة البارز لأنه يقع في أساس كلّ فهم فقط، لتوفيره البعد الأساسي للتأويل أيضاً بل والحوار اللامتناهي الذي هو نحن.

فالتأويل الفلسفي، المعزز بالمفهوم الأرسطي للحكمة العلمية، يمكنها أن تضفي شكلاً على عاداتنا اليومية، وبالتالي، تفيد كفلسفة علمية (أخلاقية).

ومع أن غادامير كان فيلسوفاً رائداً في ألمانيا، لكن تأثيره وشعبيته في الأقطار الناطقة باللغة الإنجليزية لم يظهرا إلا حديثاً، ويعود ذلك بدرجة رئيسيّة، إلى الانتباه الواسع الذي تلقّاه كتابه الرئيسي: **الحقيقة والمنهج** (*Truth and Method*) الذي نشر في عام 1960. وقد برهنت فلسفته التأويلية على أنها ذات علاقة وثيقة بكلّ فرع من فروع العلوم الإنسانية تقريباً، كالعلوم الاجتماعية والتاريخية، والنقد الأدبي، والنظرية الجمالية، حيث كانت فكرتا التأويل والفهم في خطر دائم.

سعى غادامير، في كتابه **الحقيقة والمنهج** لاستفادة «الحقيقة» والمعرفة في مناطق تتعدّى سيطرة المنهج العلمي. ففي التجربة في الفنّ والفلسفة والأدب، يمكن نقل الحقيقة التي لا يمكن التحقق منها أو مقاربتها بالرسائل المنهجية المتاحة للعلوم (الطبيعية). فالعلوم الإنسانية الاجتماعية، السياسية، والعلوم التاريخية، بما فيها الاقتصاد والنفسية، والأركيولوجيا (علم الآثار)... إلخ. يمكن أن تصل إلى الحقيقة، أيضاً، إذا تمّ الوصول إليها بطريقة صحيحة، عبر التغلّب على مقارباتها المنهجية الساذجة. وباعتماده على تجربة استرداد

الحقيقة الموجودة في أعماق التاريخ والثقافة، أنشأ غادامير فكرة جديدة عن أن الفهم هو نمط كلي من الوجود منسوب إلى الفاعل الإنساني. فهو يؤسس ميلنا الأنطولوجي في العالم، ككائنات تأويلية.

ومع ذلك، فإن الوصول إلى الحقيقة في الفنّ ليس بالأمر اليسير. فالطريقة إليها مسدودة بظاهرة الاغتراب الخاصة بوعينا الجمالي. فعندما ننظر إلى عمل فني نعتبره موضوعاً لحكم جمالي، فالذي يحصل عادة، هو أننا نخفق في الإصغاء لزعمه المباشر. وهذا أكثر ما يتجلّى في أعمال الفنّ التاريخية، مثل المبدعات الدينية عند اليونانيين، حيث كان المقدّس يختبر في الأعمال الفنية ذات العلاقة بالآلهة. فإذا حصل تقييم لتلك الأعمال كموضوعات لحكمنا الجمالي، فإن عالم تجربتها يفتقد. وقد اعتبر غادامير أن هذه الممارسة تكشف عن اغتراب، وبخاصة، عندما توقف التجربة الأصلية، والحقيقة المباشرة لزعم الفنّ. فيصير العمل، عندئذٍ، متمثلاً في استرداد الحقيقة كمعرفة فنية، مختلفة عن المعرفة العلمية، بطبيعة الحال.

وهناك اغتراب شبيه يسيطر على الوعي التاريخي كما يتطور في العلوم الإنسانية. فعلم التاريخ، على سبيل المثال، ينتبه إلى جزءٍ واحدٍ فقط من اتّصالنا بالتقليد التاريخي. فهو يواجه التقليد كموضوع درسٍ، وبالتالي، يمنع التقليد من «الكلام معنا». وقد رأى غادامير، أن الممارسة العلمية التي لا تسمح بالإصغاء إلى حقائقها، تكشف عن اغتراب كبير. فوعينا التأويلي (وعي تجربتنا التأويلية) أيضاً، ينمّ عن الاغتراب. ففي محاولتنا فهم الشخص الآخر، نكون عاجزين عن الإصغاء لما يقوله من داخل أفقه، إذا كشفنا عن المعاني في أقوال ذلك الشخص استناداً إلى القسمة بين «أنا» و«أنت».

ثمة ناحيتان، أي انغماره في التاريخ والتقاليد، ولغوية الفهم التي نكشف عن انخراطه في اللغة. ولكي يكشف الغطاء عن الأبعاد التاريخية لفهمنا، لجأ إلى العلوم الإنسانية [وبالتالي إعطاء صورة حسية مادية عن فكرة الوجود وهي صورة لم يطورها هايدغر (Dasein)].

وقد رأى غادامير أننا لا نفهم من دون انحيازات (Prejudices) (أية مفاهيم مسبقة). حتّى حالات فهم النصوص الأكثر مألوفية تدلّ على أننا نبدأ بمفاهيم سابقة تبقى أو تتغير في مجرى القراءة، وهي ذاتها.

تستمر عبر إسقاطات تغييرية أساسية وتوقّعات لمعانٍ إضافية (ويعتبر ذلك، هنا، الدائرة التأويلية التي كانت تعتبر في التقليد التأويلي السابق بمثابة تفاعل بين الأجزاء والكلّ، والآن، بين الانحيازات والإسقاطات). ورأى غادامير أن الأفكار المسبقة هي نقاط انطلاق ضرورية لأي فهمٍ. وتعهد بإصلاح المصطلح الذي بدا ذا معنى سلبي نتيجة العامل معه في عصر التنوير. فقد كان الاعتقاد، في ذلك العصر، بأنّ تكون المعرفة بريئة من أي انحياز. ورأى غادامير أن على المؤول في عمل فكري أن يكون واعياً بأفكاره المسبقة التي تمّ إنتاجها، تاريخياً، وهي جزء من أي مسعى لتأويل المعنى وفهمه.

لا تقدّم التأويلية الفلسفية منهجاً للفهم،

كلّ ما تفعله هو توضيح الشروط التي ترافق أي عمل من أعمال الفهم. وأحد تلك الشروط هو «المسافة الزمنية» (Temporal Distance)، التي تدلّ على الفجوة الزمنية التي تفصلنا كمؤولين، عن حدث تاريخي أو نصّ قديم. فالمسافة الزمنية توضح تاريخية محاولتنا للفهم، كما تجعلنا واعين بأفكارنا المسبقة. فوظيفتها أن تعمل كمصفاة لفصل الأفكار المسبقة. واستبقاء المنتجة، وفي ذات الوقت، رفض تلك الأفكار التي تكون محدودة، أو غيرَ منتجة أو خاطئة.

فلا نستطيع، في الدراسات التاريخية، أن نضع أنفسنا، وببساطة مقابل النصّ الماضي والتعامل معه كموضوع للبحث لا علاقة له بنا (المذهب التاريخي (Historism). ففي الفجوة التاريخية بيننا والنصّ، يطلق النصّ «آثاره» في التاريخ.

أشكال الفهم المسبق والمعرفة المشتركة هما ما يميزان مقاربتنا، عادة. فهما منتوجات تلك الآثار المؤثرة علينا. فعلى سبيل المثال، كلّ الآراء حول إلياذة هوميروس، والبحث فيها وتقييمها فتشكل آثارها. فقوة «التاريخ ذي الآثار» تعمل دائماً، وتجاهلها يؤدي إلى تشويه خطير لصورة المعرفة.

كانت إحدى أكثر الاستعارات إنتاجية والتي وظفها غادامير هي في فكرة «الأفق» (Horizon). وتشمل هذه الفكرة ما يحيط بنا من وضعنا الخاص في التاريخ واللغة. فنحن ننتمي إلى أفق تقاليدنا، غير أننا، إذا اعتبرنا أفق النصّ، أفقاً غريباً وقديماً، فإن النصّ لا يعلمنا. والشيء ذاته يحصل في المحادثة، وإذا لم تدخل في أفقنا الخاص.

ونحن لا نستطيع أن نصادف مزاعم الشخص الآخر، لأننا لا نستطيع الإصغاء إليه/ إليها. فبدلاً من ذلك، علينا أن نتغلب على خصوصية أفقنا ونصعد إلى أرض مشتركة يمكنها أنْ تستبقي الوضعين، كليهما. وهذا يصف إندماج الآفاق. ففيه يتم لقاء الحاضر والماضي، رغم وعينا بالتوتر بينهما.

هناك نقطتان إضافيتان تقعان في أساس نظرية الفهم عند غادامير. أولاهما تفيد أن أفق الحاضر لا يمكن تشكيله من دون الماضي، وهذا يبين ضرورة معرفة التقاليد. وثانيهما تقول، لما كنا نتمي، إلى التقاليد، يجب علينا أن نرافقها. لذا، فإن أي فهم يجب أن يقدر التقاليد، بعد القبول بتاريخيته. وعن مثل هذا الاندماج بين الآفاق، بين أفق الحاضر وأفق الماضي، وهو جزء من خبرتنا بالعالم التأويلي.

وحصل تفصيل إضافي لاندماج الآفاق بداعي الحاجة لجعل ما نقوله عن النصّ متلائماً مع موقفنا الخاص. فعلينا أن نطبق أفق النصّ على أنفسنا، وأن لا نؤوله تأويلاً اعتباطياً. والمثل الرئيسي، في هذه المقام هو التأويلية القانونية، حيث يطبق القاضي القانون ليلائم حالات قانونية معينة. وبالانتقال إلى ميدان اللغة، فإن أطروحة غادامير الرئيسيّة تقول «الفهم، كلّه، تأويل». وهذا الرأي ذو قيمة حاسمة لنظريته التأويلية. فإذا صحّ، فإن أي علم، سواء كان أدبياً، أو اجتماعياً أو من العلوم الطبيعية، يتقدم بخطى تأويلية. فالترجمة من لغةٍ إلى أخرى هي مثل عن كيف يقوم التأويل بدور إلقاء ضوء قوي على النصّ. وكذلك،

في المحادثة، يحاول الإنسان أن يفهم ما يقول الشخص الآخر. فتحصل ترجمة غير ملحوظة، عندما يحاول كلّ مشارك فيها أن يفهم آراء الآخر من وجهة نظره. فالمحادثة تستلزم الترجمة في اللغة العامة.

وتبلغ مطالب غادامير التاويلية ذروتها وتصير إشكالية، عندما يضع الزعم القوي المفيد أنَّ التاويل اللغوي هو صورة كلّ تأويل. وقد يبدو الأمر كذلك عند فهم نصٍ أو كلمات شخص آخر. غير أننا نسأل ماذا يقال عن فهم أداء موسيقي أو فهم إيماءات إنسان؟ ومع أن تجربة فهمنا، في مثل هذه الحالات، هي مباشرة أو حدسية، فإن غادامير قد أعتقد أن التجربة والمعرفة السابقتيين المشكلتين لغوياً تشرحان قدرتنا على الفهم. فالموسيقي المنفرد الذي يؤول قطعة موسيقية يقوم بذلك انطلاقاً من تجربة سابقة، مثل التعليم، والتفكير، والمقارنة وهذه كلها تحققت لغوياً. فاللغة تقع في أساس القدرة على إلقاء النور (تأويل) على الجوهري أو تمييزه. فالافتراض الأساسي، هنا هو أن جميع تجاربنا هي لغوية بطبيعتها. فمن دون اللغة ما كان يمكننا أن نحصل على الخبرة التي حصلنا عليها والتي يمكننا نقلها إلى الآخرين. فاللغة تؤلف العالم الذي نعرفه.

وبتقديم غادامير اللغة على أنّها الخلفية لأي فعل من أفعال الفهم، يكون قد نقل شروحه للفعل التأويلي وأضفى عليها نظرة فلسفية إلى اللغة ونتج عن ذلك ظهور صورة إضافية للوضع الإنساني والعالم في اللغة.

صارت اللغة نمط الفعل الأساس لوجودنا في العالم. وصارت الشرط الضروري لوجود العالم كما نعرفه. فنحن غير الحيوان الذي يعيش في بيئة خاصة، «نحن نملك عالماً» (Welt Haben) فيه نفكر، وبقدرتنا «الإسقاطية» نحرر أنفسنا منه. وينشأ هذا الوضع الخاص بالحرية من حقيقة حيازتنا على لغة.

غير أن السؤال الممكن هو: هل اللغة سجن؟ كان جواب غادامير كما يلي: بما أن كلّ الفهم هو لغوي بطبيعته، وبما أن اللغة تدلّ على وجود العقل، إذن، تكون النتيجة هي أنه من إدماج أفق الإنسان الفرد مع أفق التقاليد الأخرى، أو الأشخاص الآخرين، فإن العقل يتجاوز حدود أي لغة بمفردها.

هناك نتائج مهمة تنتج من موافقة النظرية المتعلّقة باللغة. فوضعنا الأنطولوجي في اللغة وفي التقليد التاريخي يستتبع القول بعدم وجود منظور مميز. كذلك نقول، إننا في كلّ زمن تاريخي، نقوم فيه بتأويل التقليد، فإننا نؤوله تأويلاً مختلفاً. ومع أن هذه الآراء تحدّد موقفاً فلسفياً مضاداً للمذهب التأسيسي، فإننا نسأل، هل تقول بنسبة قوية؟ وغير أن غادامير أكد أن موقفه لا ينتهي بنسبية مطلقة. فالتأويلات التي نقوم بها «موضوعية» في الزمن التاريخي الذي تحصل فيه.

لفكرة الحقيقة قيمة مركزية في مقاربة غادامير. فالحقائق تنقل في الثقافة والتاريخ، وتجربتنا التأويلية تستطيع إدراكها. لم يعن غادامير بفكرة الحقيقة القضايا المنطقية (الجمل) التي يمكن التحقق منها أو وصفها بالصواب. فالحقيقة، كما يبدو، تطابق الرؤية التي وصلتنا من الثقافة الماضية. وعلاوة

على ذلك، وكما يحصل في الفنّ عندما يكون للرواية المسرحية وقع على الجمهور المشاهد، كذلك عندما نلاحظ الحقيقة، فهي «تؤثر فينا». وحضورها يقبض علينا. ففكرة الحقيقة كلها، (وهي قريبة من فكرة الحقيقة عند هايدغر التي عنت الكشف)، مشربة بصفة إضافية: إنها تكشف عن نواح من الوجود.

هناك ناحية أخرى للغة تعرض أهميتها الأنطولوجية ودورها وتتعدى كونها مجرد وسيلة اتصال.

فالوجود يعرض نفسه في اللغة. وتشكل طريقة عرض الأشياء نفسها في اللغة جزءاً من وجودها، ونحن نوسع آراءنا في اللغة، وتشكل طريقة عرض الأشياء نفسها في اللغة جزءاً من وجودها، لكنّها كلها نواحٍ من العالم. فلا يختلف العالم عن النظرات التي يعرض فيها نفسه (Gadamer, 1960).

واللغة هي المكان الذي تلتقي فيه «الأنا» مع العالم. ومع أن هذه نظرة يصعب القبول بها، لأنّها تتناقص مع الرأي العادي المألوف (الموضوعي)، فإنّها تصوّر علاقة حميمة بين اللغة والعالم. ومثل هذه المقاربة يقدم زعماً يتجاوز أي فلسفة لغوية أخرى.

وعندما ننظر إلى وضع الفاعل الإنساني في اللغة، فإنَّنا نقع على تأكيد نتائج إضافية متضمنة. فمثل المحادثة يصبح ذا قيمة مركزية في تطوير غادامير لفكرة الفهم. والمحادثة تشتمل على ممارسة السؤال والجواب. فكلّ قول (في نصّ أو في كلام) يمكن اعتباره جواباً على سؤال. وتلقي هذه العملية ضوءاً على تجربتنا التأويلية. ففي المحادثة نحتاج، أيضاً، أن نصل إلى «اتفاق»، ولا نعني المشاركة بذات الأفكار المتعلّقة بالموضوع، وإنما إنشاء أرضية مشتركة بين الموقفين المختلفين اللذين تمّ الاستماع إليهما. المحادثة، هنا، تصوّر تصويراً حياً المبادلة التي تشكل العلاقة الحوارية بين أنفسنا.

والنصّ، أيضاً الذي يمكن اعتباره الشريك في النقاش. فيجب السماح للشخص الآخر وللنصّ، أيضاً، بأن يطرحا أسئلتهما علينا.

ما يؤدي إليه مفهوم غادامير هو حضورنا في الحوار. فهو يقول «الحوار الذي هو نحن» يظهر جميع أبعاد حياتنا المشتركة. فمفهومه للحوار مشكل على الأمثلة المألوفة في المحاورات الأفلاطونية. فقد اعتبر الحوار بأنَّه تغلب على الاغتراب وأنه جامع للناس. فلا يظل إنسان واحد على ما هو عليه، في الحوار، وهو يتغير مع الأسئلة، ويأخذ ما هو شيء آخر. ويلاحظ المشاركون في الحوار تشوء نوع من التماسك (Ricoeur and Gadamer, 1982).

لن تكون صورة التأويل الفلسفية بدون الفكرة الإنسانية، فكرة بلدنغ (Bildung) (أي تشكيل الذات، التهذيب). أولوية تشكيل ذات الفرد تسبق أي مثال أعلى من مثل المعرفة، وبخاصة المعرفة المستغلة تكنولوجياً. فالتفكير العادي، والحكم والذوق، كلها تكتسب (تتعلم) من التربية والثقافة.

في مناظرته مع هابرماس (Habermas)

تمكّن غادامير من الدفاع عن «الرأي التأويلي الكلي» المفيد أن كلّ فهمٍ هو تأويل، لكنه أخفق في تبيان كيف يمكن لنظريته التأويلية أن تكون نقدية للتقليد وسلطته.

وعلى كلّ حال، يمكن اكتشاف بعض القدرات النقدية للتأويلية الفلسفية في عملية التفكير الانعكاسي الذاتي. فما يحتاجه المرء لمعرفة مفاهيمه المسبقة هو أنْ يضعها «في الامتحان» في مسماه لفهم الآخرين، أو النصّ أو التقليد. ومع أن تصوّر تأويلية غادامير يفيد أنها «تصحيحية» ضدّ الاغتراب المنهجي للعلوم، فإنَّ مثل ذلك المسعى يمكن أن يشكل موقفاً نقدياً.

نظرية غادامير اللغوية تقع في منطقة الكلام (Paroles)، وأكد غادامير أنه غير مهتم بوظيفة اللغة أو القضايا المنطقية (الجمل). فما يعنيه هو ما يقوله النصّ، أو ما يقول الشخص الآخر. فما يجعل الفهم ممكناً هو إهمال اللغة، أي إهمال عناصرها الصورية. وقد اتهم دريدا (Derrida) لانتباهه الوحيد الجانب لتصوّر العلاقة بدلاً من الإصغاء للكلمة كما توظف في المحادثة. «فالفرق» الدريداي يجب إيجاده في الكلمة الملفوظة، وليس في العلاقة (Gadamar, 1989).

أنتج غادامير عدداً من المؤلّفات في الفنّ منذ كتابه: **الحقيقة والمنهج**، محاولاً الابتعاد من إلحاق الفنّ بفكرة الحقيقة في العلوم الإنسانية (Bernasconi, in Gadamer, 1986) وقامت آراؤه على مفهوم هايدغر للفن، بالرغم من رغبته بأنَّ يوسعه إلى ما وراء «الفنّ العظيم» (Great Art) ويدخل عدداً كبيراً من الأشكال الفنية. كما حصل في الكتابات السابقة، أدخل غادامير تصوّر المحاكاة (Mimesis) الذي به نستطيع أن نفهم الفنّ الحديث. وإذا كان الأمر كذلك يمكن أن يقال، إن التغيرات الفنية لم تنته بانقطاعات، ويمكن مقاربة الفنّ المعاصر عبر التقليد.

بوضعنا في اللغة والتقليد التاريخي، أشار غادامير إلى محدوديتنا المادية ككائنات مؤولة ومحاورة، أيضاً تدخل في اتصالات و«اتفاقات». وقد منح مفهومه الموسّع للحقيقة الحياة لقول هايدغر: «اللغة بين الوجود».

في أساس إنجازاته، يمكننا القول، وبثقة، إن غادامير قد سلّط الضوء على الأبعاد الكلية لتجربتنا التأويلية، بالإضافة إلى كشفه عن الاغتراب المنهجي واشارته إلى الحقائق الموجودة في التقاليد. وقد أنجز ذلك، أولاً، بتقديمه أنطولوجيا تاريخية للوجود (ماذا يعني، وكيف يكون العالم) تصير اللغة ذاتها فيها هي أفق الوجود.

ثمة عدد من الأجزاء الصعبة وغير الواضحة في غرضه. فما يزال عرضه محتاجاً إلى صياغة تصف كيف يظهر العالم في اللغة (بعيداً عن التداعيات الأفلاطونية). والحاجة إلى توضيح إضافي لفكرته عن الحقيقة صارت قطباً جاذباً في البحث الجاري. إن كتابات غادامير التي ولدت في حياة طويلة ومنتجة، تقدّم مساحات واسعة من الرؤى العميقة والمواضيع لبحث مسهب تكميلي.

لقد قدم شرحاً «لقراءة النصّ»، وهو

موضوع يقع في موقع القلب في النقد الأدبي المعاصر، على الرغم من أن ذلك لم يكن هدفه الرئيسي.

وتقع العلوم الاجتماعية، والسياسية والتاريخية ومقارباتها التأويلية، أيضاً، في المنطقة المباشرة لتأثير تعاليمه. فتجربتنا للمحدود عبر تجربة المعنى التي لا تكل، وكتاباته عن صحة النصّ الأدبي (Gadamer, 1989)، والمشاركة في الظاهرة الأصلية للغة كالحوار، كلّ ذلك يدلّ على مراحل قليلة مهمة من مراحل تفكيره.

لقد دعا ريكور (Ricoeur) إلى محاولة غادامير التي تبعد "تأويلية الشكّ" (Hermeneutics of Suspicion) (Nietzshe, Marx, Freud) (Ricoeur and Gadamer, 1982). بالرغم من أن قصد غادامير كان إيقاظ «وعينا الهيرمينوطيقي» والانتباه «لوعينا التاريخي المملوء «بالكثير من الأصوات التي تردد الماضي»، يمكن للمرء أنْ يلاحظ ما يأتي مما له علاقة بملاحظة ريكور. «الحوار الذي هو نحن» قد يبدو مفيداً لتصوّر الوضع الوجودي للكائن البشري. غير أن السؤال هو: أي نوع من الحوار هو ذلك الحوار؟ أيكون بالمفرد؟ فبدلاً من التغلب على الاغتراب والتماسك، ونجد أنفسنا مشاركين في حوارات مفككة خارقة (لتقاليد ثقافية متعددة مقطعة وفي مجتمعات مقسمة). وعوضاً عن الحوار الأفلاطوني، نعاني وجود قوى وسلطة تفرضان أشكال الخطاب كلها. وغالباً ما يمنع الأفراد، والجماعات، والطبقات، وفئات الجنس، والأمم من المشاركة في الحوار. فيمكن لاستعادة الحوار أن تخفّي مناطق من عدم الحوار وتستثنيها. لذا، فإنّ الصورة العامة للوجود الإنساني تحتاج تأريخية إضافية مكملة وقدرة على الاستمثال على ما تركته دون حسبان، وذلك، بغية أن تصير صورة مقنعة.

انظر أيضاً هايدغر.

قراءات:

Gadamer, H. G. 1960 (1993): *Truth and Method.*

----- 1976: *Philosophical Hermeneutics.*

---- 1981: *Reason in the Age of Science.*

سياسة مثليي الجنس (Gay politics)

كانت سياسة الخليعون التحريرية إحدى أبرز حركات الحقوق المدنية التي نشأت في الولايات المتحدة، وكندا، وأستراليا، وأوروبا خلال الستينيات الأخيرة من القرن الماضي (1960s). والذي آثارها، وبمقدار كبير، مظاهر لحركة التحرر النسوية، دعيت «الموجة الثانية» للنسوية الحديثة، أحياناً. يضاف إلى ذلك أن الدعوات إلى الاعتزاز بالنفس في أوساط الخليعون اتّخذت قدوتها من مناصرة الأفريقيين الأميركيين للمثال الأعلى المقوّي لكبرياء السود. وقد تبنى كلمة «مثلي» أعضاء في هذه الثقافة الفرعية الجنسية لشكل إيجابي من أشكال تعريف الذات لتحل محل كلمة «مثلي الجنس»، حيث كان لهذه الكلمة مصاحبات فكرية سلبية، لا سيما في السياق التحليلي الرصين.

اعتبرت لحظة تأسيس حركة تحرير الخليعين بشكل عام يوم 27 من حزيران/ يونيو 1969. ففي ليلة ذلك اليوم احتشدت جماهير واسعة في فندق ستونوول (Stonewall Inn) في قرية غرينتش (Greenwich)، في مدينة نيويورك، للتعبير عن حزنها لوفاة جودي غارلاند (Judy Garland)، التي كانت شخصيتها العامة ومعاناتها الخاصة بمثابة نقطة تشابه للعديد من مثلي الجنس. وقد أدت غارة رجال الأمن على ذلك النادي إلى غير نتائجها المتوقعة عندما قاومت المثليات الجنس (Lesbian) ومثليي الجنس، والرجال والنساء اللابسين ألبسة غير الألبسة العادية، وكانت المقاومة قوية اضطرت رجال الأمن إلى الاختباء وراء حواجز في وجه الهجوم. وقد استمر الشغب والقصف ضدّ رجال الأمن للأيام الخمسة التي تلت. وفي غضون شهور تأسست منظمات سياسية قومية في أقطار الغرب الصناعي. وحصل أول اجتماع لجبهة تحرير الخليعون البريطانية. مثلاً، في لندن في مدرسة لندن للاقتصاد، في الثالث عشر من شهر تشرين الثاني/ نوفمبر عام 1970، وكانت قاعدته في السياسة الطلابية.

الحقّ يقال، إن حركة تحرير الخليعين كانت ثورية في أيامها الأولى. وبعد معارضتهم للهيمنة الأبوية، ولبنية الأسرة النووية[1] (Nuclear Family)، ولقمع الذات، أصرّت الحركة على وجوب «خروج» المثليات الجنس والخليعون من «حجراتهم المغلقة» أي، عليهم أن يعلنوا للرأي العام عن هويتهم الجنسية بغية إحداث تغيير سياسي يقوي المتحد الاجتماعي الخليعي المتطور. وكانت جماعات إصلاحية، مثل اللجنة البريطانية لمساواة المثليي الجنس من الرجال (The British Committee for Homosexual Equality) وجمعية ماتشاين الأميركية (The American Mattchine Society)، قد لاقت صعوبة في سبعينيّات القرن العشرين الماضي (1970s) في تنسيق جهودها مع تكتيكات حملات المجابهة لدى «المثليات المطالبات بحقوق المرأة». وقد بدأت المظاهرات العامة لجماعة الاعتزاز بالنفس المثلية في أوائل سبعينيّات القرن العشرين، وانطلقت أول مسيرة سنوية لجماعة الاعتزاز بالنفس المثلية، في لندن، في الأوّل من شهر نيسان/ أبريل 1972. وقد تمكنت على مدى ينوف عن العشرين عاماً من أن تجتذب الألوف العديدة من الرجال والنساء الذين رغبوا في الاحتفال بتحررهم الجنسي. والحقّ يقال، إن مستوى التنظيم السياسي، كان منذ البداية عالياً جداً. فقد كانت جماعة الضغط المؤلّفة من المثليات الجنس والمثليي الجنس من الرجال من بين أكبر جامعي الأموال لحملة الرئيس كلنتون الانتخابية في عام 1992.

وصحيح القول، إن جماعة تحرير الخليعون في بريطانيا ولجنة مساواة الخليعون ومجموعات أميركية مثلها لم توفر نمواً للمثليات، وقد أدى ذلك إلى تحوّل الكثيرات من النساء، واختيار وضع طاقاتهن

(1) المقصود بالأسرة النووية (Nuclear Family) تلك الأسرة الصغيرة المؤلّفة من الزوجين نعني الأب والأم وأولادهما. وهي تختلف عن الأسرة الممتدة أو الواسعة التي تشمل بالإضافة إلى ما ذكرنا أقارب الأسرة الأقربين (المترجم).

في الحملات النسوية أو في جماعة نسوية مثلية منفصلة. ومع أن جبهة التحرير المثلية فقدت مقداراً كبيراً من حماستها الثورية في أوائل ثمانينيّات القرن العشرين، فإنها قامت بالكثير لإقناع الرأي العام بأنَّ العلاقات المثلية وهي علاقات محقة مثل العلاقات المتغايرة الجنس.

وسخرية القدر، أدخلت حياة جديدة إلى الحركة، عبر اكتشاف رجال خليعين مصابين بفايروس ضعف المناعة HIV أو عاشوا مصابين بمرض الإيدز في أوائل الثمانينيّات. مما أدى إلى تشكيل مجموعات عمل مباشرة ناجحة مثل ACT UP [تحالف مرض الإيدز لإطلاق العنان للقوة] (AIDS Coalition to Unleash Power) على جانبي المحيط الأطلسي. واستمرت الحملات في بريطانيا لخفض سنّ الإدراك والتميز للذكور في العلاقات الذكورية المتشابهة، ولإلغاء تجريم السحاقيات والخليعين عندما يخدمون في القوى المسلّحة.

وفي أوائل التسعينيّات من القرن العشرين أنشأ جيل شاب من النشطاء السياسيين الخليعين والسحاقيات أشكالاً من الحملات عالية الخيال ضدّ الهلع المتماثل (Homo-Phobia) الذي أثارته المخاوف من فايروس ضعف المناعة والإيدز باسم سياسة التحرير «المنحرفة جنسياً» (Queer). فوعد نشطاء الانحراف الجنسي أن يكونوا أرحب صدراً من حيث الجنسين، والظواهر الجنسية، والهويات الإثنية، مما كان قد تحقق من قبل حركة تحرير الخليعين. فبدأ ثنائيو الجنس ينظمون أنفسهم بمعزل عن الآخرين في أواسط الثمانينيّات من القرن العشرين وذلك لعداوة السحاقيات والخليعين للرجال والنساء المتمتعين بعلاقات الجنس ذاته والجنس الآخر، كليهما. وصار نشر فكرة «منحرف جنسياً» ككلمة سياسية مقوية عندما كانت الكلمة لا تزال تمثل إهانة مقذوفة على السحاقيات والخليعين، موضوعاً لجدل نزاعي مهم. وقد ظهر توظيفها جزئياً في أشكال من التفكير الخاص بالهوية الجنسية التي طوّرها ميشال فوكو (Michel Foucault) الذي ساعد عمله على إضفاء شكل على دراسات ناشئة عن السحاقيات والخليعين داخل الأوساط الأكاديمية.

قراءات:

Bristow, Joseph, and Wilson, Angie, eds 1993: *Activising Theory: Lesbian, Gay, Bisexual Politics.*

Fuss, Diana, ed. 1991: *Inside/ Out: Lesbian Theories, Gay Theories.*

Gay Left Collective, eds 1980: *Homosexuality: Power and Politics.*

Hutchins, Loraine, and Kaahumanu, alani eds 1991: *Bi any Other name: Bisexual people Speak out.*

Watney, Simon 1987: *Policing Desire: Pornography, AIDS, and the Media.*

Weeks, Jeffrey 1977 (1990): *Coming Out: Gay Politics in Britain from*

the Nineteenth Century to the Present.

تحديق (نظرة) (Gaze)

هي أحد مفاهيم جاك لاكان الأربعة الأساسية في التحليل النفسي، ويعرفها كالتالي: «في الحقل المشهدي، التحديق هو خارجاً [؛] أنا منظور اليّ [؛] مما يعني القول، أنا صورة» (Lacan, 1977, p. 106). فكر لاكان، بما يتماشى مع نظريته في مرحلة المرآة (Mirror-Stage)، بلوحة فنية من مثل لوحة السفراء (The Ambassadors) لـ هوباين (Hobein) على اعتبارها شركاً للغواية أو وسيلة لأسر المشاهد. وهكذا فالتحديق هو إذن ما يصدر عن اللوحة ذاتها، بحيث تأسر المشاهد. تدرج جوليا كريستيفا (Julia Kristeva) في بادئ الأمر، في تعليلها للتحديق، قلباً عكسياً للعملية اللاكانية، ففي مثال هوباين الذي اعتمدته، أي جسد المسيح الميت في القبر، والذي يبدو لأول وهلة مجرد دعوة لتحديق المشاهد، ينتهي به الأمر إلى أسره (التحديق): «يتبع تحديقنا أدق التفاصيل الجسدية، فهو مسمّر، مصلوب، مأخوذ باليد الموضوعة في وسط تشكيل اللوحة» (Kristeva, 1989, p. 114). وهكذا فالمشاهد، بالنسبة لكلّ من لاكان وكريستيفا، ليس ملاحظاً حراً وإنما هو بالأحرى أسير اللوحة التي تحدق فيه، وبالتالي فإنها تحوّل المشاهد إلى صورة بالمعنى المعتاد لموضوع المشاهدة.

مايكل باين (Michael Payne)

قراءات:

Kristeva, Julia 1989: *Black Sun.*

Lacan, Jacques 1973 (1977): *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis.*

Payne, Michael 1993: *Reading Theory: An Introduction to Lacan, Derrida, and Kristeva.*

الجندر/ النوع الجنسي (Gender)

هو مصطلح يشير إلى الصفات التي تُنسب ثقافياً/ تراثياً إلى النساء والرجال. ويفرق العُرْف البحثي بين مصطلح الجندر ومصطلح الجنس، فهذا الأخير يؤخذ على أنه مجموع الصفات البدنية التي تجعلنا بيولوجياً إما «نساءً» أو «رجالاً» إلا أن هذا التميز أخذ، مؤخراً، يوضع موضع التساؤل من قِبل المنظِّرين الذين يحاججون بأنَّ تصوراتنا عن البيولوجيا والطبيعة والجنس في الواقع، لا تتشكل إلا من ضمن اللغة والثقافة. وهنا تكون الأفكار حول كون الجنس مسألة خارج الثقافة وكون الجندر من ضمنها، تكون هذه الأفكار مرفوضة، حيثُ إنَّ مفهوم الجنس البيولوجي الموروث هو نفسه نتاج الثقافة والتاريخ، وبذلك يكون «ضمنهما».

وعلى الرغم من أن مفهوم الجندر طالما كان مركز الاهتمام على امتداد العلوم الإنسانية، فإن الزخم الأساسي للنقد الجندري (في مقابل الدراسة المحايدة المفترضة له) جاء في النصف الثاني من القرن العشرين، وكان ذلك من قِبل الحركة النسوية. وكانت ناشطات الحركة النسوية يحاججن عن فهم للنسوية والذكورية بوصفهما بُنى

ثقافية حيثُ إنَّ الجندر، في حال إثبات كونه مفهوماً يُكتسب ثقافياً، فإنّه عُرضةٌ للتغيير. إلا أن النقاشات التي دارت حول العلاقات بين الثقافة والسلطة والجندر لازمتها خلافات (بلغت حدّ الشراسة في غالبية الأوقات)، كانت تتعلّق مداورةً بالنزاعات النظرية والمنهجية داخل الحركة النسوية نفسها. وفي محاولة لتأصيل التحليل الجندري تاريخياً، التفتت العديد من الناشطات النسويات الأوروبيات أولاً، مثلاً، إلى الماركسية - وهي تقليد معروف ومقدَّر لإصراره على الطبيعة المركَّبة تركيباً تاريخياً لكلّ العلاقات الاجتماعية والثقافية/ التراثية. إلا أن النماذج الماركسية التقليدية للحتمية الاقتصادية (انظر المدخل *Base and Superstructure*) أثبتت عدم ملاءمتها للتحليل الثقافي للجندر؛ وهكذا انصب تركيز المناقشات مؤخراً على النظريات البنيوية وما بعد البنيوية ونظريات التحليل النفسي التي تلقي الضوء على الأبعاد الثقافية التحديدية للهوية المجندرة (المشكَّلة في قالب جندري).

هناك فروق واضحة بين هذه التقاليد النظرية الثلاثة. فقد كان الكتاب المتأثرون بالبنيوية ينظرون إلى الجندر على أنه نتاج القوانين والأعراف الثقافية العامة، أي نتاج «علم النحو»، إذا جاز القول، وهو العلم الذي يضع الإطار للتغيير اللغوي والثقافي. وهكذا - إذا أردنا أن نأخذ مثالاً واحداً فحسب - يمكن للشروح البنيوية أن تركِّز على التموضع التقليدي للبطل الذكر في موضع الذات الفاعلة وللبطلة على أنها الموضوع المنفعل للعمل السردي. بينما كان الأمر، على النقيض من ذلك، في مدارس ما بعد البنيوية، حيث تُطرح جانباً فكرة القوانين الثقافية العامة، وتُستبدل برؤية للمعاني والهويات على إنها نتاج عمليات مستمرة من الإنتاج اللغوي والثقافي. وهكذا، نرى، على سبيل المثال، في شرح جوديث باتلر الفوكوي (Foucaultian) للقضية (انظر Michel Foucault and Butler, 1990)، أن التركيز ينتقل من الجندر، بما هو هوية رمزية معطاة، إلى عملية الجندرة بما هي ممارسة منتجة تاريخياً للهويات الجندرية. وينعكس هنا التركيز على سيولة الجندر، في النهاية، في جزء كبير من نظرية التحليل النفسي. وهنا يُنظر إلى الجندر أولاً على أنه نتيجة التطور الحاصل في مرحلة الطفولة المبكرة، مركزياً في العقدة الأوديبية التي من خلالها يقال إن الصبيان يكتسبون ذاتية فاعلة (ذكورية) وإن البنات يكتسبن ذاتية منفعلة (أنثوية). وفي الوقت ذاته، يأخذ العديد من المنظرين مثل (Mitchell and Rose, 1985) من شروح التحليل النفسي للا شعور بما هو قوة نفسية مخرِّبة، يأخذون الفكرة التي تقول باستحالة وجود هوية جندرية مستقرة بالكامل. وهكذا، ففي التحليل النفسي، كما هي الحال في مدارس ما بعد البنيوية، تبدو الهوية الجندرية غير مستقرة تاريخياً، وتكون بالتالي بحسب تلك المقولة - عرضة للتغيير السياسي.

ولئن كانت ثمة خلافات حول النظرية وحول الجوانب السياسية في الجندر، فهناك على الأقل بعض إجماع على القضايا التي هي على المحكّ في النقد الجندري. فقد تركِّز نقد الأشكال الجندرية الحديثة على

مناطق ثلاث. أولاً، شجب الأنظمة الجندرية القائمة على التناقض الثنائي (Binary Opposition) لقسمته الهوية الجنسية إلى معسكرين متضادين. وفي مواجهة هذه الثنائية، تطالعنا حُجة مزدوجة، تقول إن ليس هناك بالضرورة رابط بين الجندر والجنس بالمعنى البيولوجي - فيمكن للنساء أن يتخذن بعض العناصر المرتبطة تقليدياً بالذكورة والعكس صحيح، ونقول أيضاً، وهو الأهم، بأنَّ الأنوثة والذكورة هما بذاتهما تصنيفات قهرية تفرض ازدواجية قاسية على معانٍ وهوياتٍ تحمل إمكانية التعدد.

ثانياً، تركّز الاهتمام النقدي على التراتبية المتضمنة في الثنائية الجندرية، أي على افتراض السلطة للذكر والخضوع للأنثى. وقد أدلى المنظرون والنقاد الثقافيون بدلوهم في هذا الجانب السياسي للمناظرات الجندرية بدراسة دور الممارسات والأشكال الثقافية في تمتين - أو تقويض - التراتبيات والمعايير الجندرية.

يتعلق الجانب الثالث والأخير في النقد الجندري الثقافي بالعلاقة بين الازدواجية الجندرية والطبيعة الجنسية والتوجّه الشهوي الجنسي. وقد رأينا أن العديد من النقاد لا يرضون بالأفكار القائلة بـ «طبيعة» الجندر البيولوجية. وعلى خطّ موازٍ، نجد المؤرخين للطبائع الجنسية، وخاصةً منذ فوكو، يدلون بحجة تقول بأنَّ الطبيعة الجنسية أو التوجّه الشهوي للشخص هي نتاج عمليات ثقافية. فنحن لا نولد بتوجّه جنسي شهوي معين: اشتهاء أفراد من الجنسين (Bisexual)، اشتهاء أفراد من الجنس الآخر مستقيم (Straight) أو اشتهاء أشخاص من الجنس نفسه (مثلية ذكورية (Gay)/ مثلية أنوثية (Lesbian). إلا أن اختيار موضوع الشهوة لا يسير في خطّ مستقيم دائماً. فتحت مظلة النظام الغربي المسيطر «الذي يفرض التوجّه الشهوي نحو أشخاص من الجنس الآخر» (Heterosexuality) (Rich, 1980)، يجري التمييز بين ممارسات جنسية مشروعة وأخرى غير مشروعة (مثلية أنوثية، مثلية ذكورية، ازدواج)، ويترسخ التوجّه الشهوي القائم على الرغبة الجنسية في أشخاص من الجنس الآخر على أنه هو التوجّه المعياري في المجتمع. ومن المهم ملاحظة أن خطّ الفصل بين التوجّه الشهوي للجنس الآخر وبين التوجهات المتناقضة له يفرض تقسيماً حاداً أيضاً بين الأنواع الجندرية، حيث يصبح التعبير الوحيد المشروع اجتماعياً عن الرغبة الجنسية هو ذاك بين «النساء» و«الرجال». وهكذا وفي هذا الشرح، يتعاضد مفهوما الجندر والتوجّه الشهوي الجنسي، ويصبح التحوّل الجندري معتمداً على تصديع وتخريب المعايير الشهوية الاجتماعية بتوجيه الرغبة الجنسية إلى أفراد الجنس الآخر.

قراءات:

Barrett, M. 1980 (1988): *Women's Oppression Today*.

Beauvoir, S. de 1949 (1984): *The Second Sex*.

Butler, J. (1990): *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*.

Mitchell, J., and Rose, J., eds (1985): *Feminine Sexuality: Jacques Lacan and the Ecole Freudienne.*

Rich, A. 1980: "Compulsory Heteroesexuality and Lesbian Existence".

سلالة (Genealogy)

مصطلح يحتل موقع الصدارة في تحليل ميشال فوكو للعلاقات ما بين المعرفة والقوة فيما بعد **حفريات المعرفة** (Archaeology knowledge). تمثل السلالة تصوراً مختلفاً جذرياً في التحليل التاريخي، وهو تصوّر متأثر إلى حدّ ما بأعمال نيتشه (Foucault, 1977). وعلى النقيض من الأشكال المستقرة ومن الاستمراريات الموصولة، تركز السلالة على التعقيد، والهشاشة، والمصادفات الطارئة المرتبطة بأحداث التاريخ. تلفت السلالة الانتباه إلى «المعارف غير المشروعة، والمحلية، والمتقطعة»، كما تتحدى «القوى ذات النزعة المركزية المتصلة... **بالخطاب** العلمي المنظم ضمن مجتمع من مثل مجتمعنا» (Foucault, 1980, pp. 83-84). ترسخ السلالة منظورية المعرفة. شكل نشر كتاب **الانضباط والعقاب: مولد السجن** (*Discipline and punish: The Birth of the Prison*) (1977) تحوّلاً نسبياً في أعمال فوكو من التأكيد على التحليلات الأحفورية لتشكيلات الخطاب، إلى التحليلات السلالية لعلاقات المعرفة والقوة.

باري سمارت (Barry Smart)

قراءات:

Foucault, M. 1971 (1977): "Nietzsche, Genealogy, History".

------ 1980a: "Two Lectures".

------- 1988c: "Questions of Method: an Interview with Michel Foucault".

علم النحو الصرف التوليدي (Generative Grammar)

يستخدم هذا المصطلح، وبصورة مضلِّلة، للإشارة إلى مقاربة نعوم تشومسكي (Noam Chomsky) للسانيات ككل، بالرغم من أنه لا يشكل سوى جزء واحد من برنامجه البحثي (انظر نعوم تشومسكي). فعلم النحو والصرف التوليدي هو مصطلح تقنيّ مستمدّ من الرياضيات، مثلاً: أمرٌ مثل «إبدأ بـ 2 وأضفْ 3 أربع مرات» يُقال عنه، إنّه يولّد الفئة (14, 11, 8, 5, 2) وفي اللسانيّات، تولد قاعدة مثل «ضع النعوت قبل الأسماء» فئة من التعابير تحتوي على: حار، صيف، بالون أحمر... إلخ.

علم النحو والصرف التوليدي هو صورة عما يعرفه المتكلم بلغة. فهو لا يرمي إلى رسم الطريقة التي بها ينتج المتكلم امتدادات خاصة باللغة، كما يمكن أن يوحي بذلك غير العارف. فعلم النحو والصرف التوليدي هو نظام معرفي وضع في الاستعمال مع آليات أخرى نفسية وفيزيائية (مثل التذكّر أو عمليات الأذن) بغية إنتاج اللغة وفهمها.

وبالنسبة لتشومسكي بدا علم النحو

والصرف التوليدي مجرد خطوة على الطريق المؤدي إلى علم نحو وصرف كوني (UG). والعمل الحديث الذي يسمّى أحياناً «السلطة والنظرية الملزمة» (Government and Binding Theory) احتذاءً بتصوراته النظرية الرئيسيّة، أكّد على مبادئ علم النحو والصرف العامة أكثر من تأكيده على قواعد علم النحو والصرف. والمثل المفيد هو فكرة «قاعدة التحويل» انظر التحويل (Transla-tion). ففي الأعمال الأولى، كان يقترح تحويلاً خاصاً لكلّ نمطٍ من أنماط الإنشاء. وكان للإنشاءات غير الفعّالة تحويل غير فعّال، فقد غيّرت (i) إلى (ii)، وكان للأسئلة تحويل للسؤال غيّر (iii) إلى (iv) وهكذا:

(I) الفرنسيون استعمروا معظم شمال أفريقيا.

(II) معظم شمال أفريقيا استعمر من قِبَل الفرنسيين.

(III) روبي يمكنها أن تشغِّل مثقاباً كهربائياً.

(VI) هل يمكن روبي أن تشغِّل مثقاباً كهربائياً؟

أما الشيء الرئيسي الذي تقوم به هذه التحويلات فيتمثّل في تحريك الكلمات والعبارات من مكان لمكان، وقد استبدل العمل الحديث هذه القواعد الإنشائية المحدّدة بقاعدة عامة تدعى، عادةً، «حرّك – ألفاً» التي تعني «حرِّك أي شيء لأي مكان». ولا ريب في أن هذه القاعدة تولّد جملاً كثيرة مستحيلة (مثل، **معظم الشمال كان مستَعمراً، أفريقياً من قبَل الفرنسيين**)، كما تولّد جملاً جيدة. وتلغى الجمل المستحيلة، بواسطة مجموعة صغيرة من المبادئ العامة التي تنطبق على كلّ الجمل. وينصّ أحد المبادئ العامة التي تنطبق على كلّ الجمل.

وينصّ أحد المبادئ المقترحة على أن المقوّمات الأساسية وحدها هي التي يمكن أن تتحرك، حيث عنى المقوّم الأساسي، الكلمة الواحدة وجميع الكلمات المقيّدة والمعدّلة لها. ففي المثال (1) العبارة: **معظم شمال أفريقيا مقوِّم**، مؤلّف من الاسم أفريقيا مع كلمات أخرى مقيّدة للاسم ومعدّلة لمعناه. وهكذا، يمكننا أن ننقل عبارة: معظم شمال أفريقيا، إلى مقدمة الجملة الموجودة في (ii). ولكي نؤلف الجملة المستحيلة، علينا أن نحرّك وننقل عبارة: معظم الشمال التي ليست بمقوّم أساسي، إلى الأمام. وهذا هو سبب كون هذا المثل مستحيلاً.

هذا المبدأ وسواه من المبادئ الأخرى الأكثر تعقيداً، قبل أن يكون، إنّه جزء من اللغة الكونية (UG) التي وضعها تشومسكي وزملاؤه البحاثون. ومن غير المحتمل أن يصل لسانيٌّ مراده تحليل حقائق اللغة الإنجليزية إلى هذا النوع من المقاربة لعلم النحو والصرف. فالتركيز على المبادئ، لا على القواعد، نجم عن الاهتمام الأساسي لتشومسكي باللغة الكونية.

قراءات:

Chomsky, N. 1991b: *Knowledge of Language.*

Haegeman, L. 1991: *Introduction to Government and Binding Theory.*

Radford, A. 1988: *Transformational Grammar.*

Salkie, R. 1990: *The Chomsky Update: Linguistics and Politics.*

بنيوية وراثية (Genetic Structuralism)

مصطلح تبناه **غولدمان** لوصف طريقته في التحليل الثقافي. ومع أن غولدمان هو من نحت التعبير، إلا أنه اعتقد أن الطريقة الأساسية قد تمت صياغتها من قبل كلّ من هيغل ماركس، فرويد، بياجيه، ولوكاتش الشاب. طريقة غولدمان بنيوية لأنها لا تعنى، خلال النظر في الظواهر الثقافية، بالمظاهر العيانية المباشرة أو المحتوى، وإنما بالبنى العقلية ذات الدلالة. البنى من هذا القبيل هي كليات تعتمد فيها الأجزاء المكونة على الكُلّ الإجمالي، ولكن على خلاف **بارت**، **ليفي - ستراوس**، أو ألتوسير، يشدد غولدمان على أنه يتعين فهم هكذا بنى انطلاقاً من أصولها في السيرورة التاريخية. ذلك أن أي كلية يمكن أن تدرج ضمن كلية أكبر منها؛ وهكذا يمكن النظر إلى نصّ أدبي بمثابة كلية لها بنيتها الخاصة، أو بمثابة مكون من مكونات عصر كامل من التاريخ الاجتماعي.

ويطوّر غولدمان على وجه التحديد مفهوم «النظرة إلى العالم» (World View) أي طاقم الآمال، والأفكار، والمشاعر التي تتم صياغتها من قبل **طبقة** اجتماعية كاملة في مرحلة ما من تاريخها. يتم إنتاج هكذا «نظرة إلى العالم» من قبل **ذات** جماعية (Collective Subject)، إلا أنها قد تجد أكثر التعبيرات تماسكاً عنها في نصّ أدبي أو فلسفي رئيس.

يقدم غولدمان أكثر العروض تجسيداً لهذه الطريقة في كتابه بعنوان **الإله الخفي** (*The Hidden God*) (Goldmann, 1956). فمن خلال تقويته لآلة الدولة، بخس ملك فرنسا لويس الرابع عشر من قوة قسم من النبلاء، **نبالة الرداء** (*Noblesse of Robe*)، تاركاً إياهم من دون مستقبل تاريخي، أو أمل في هذا العالم؛ ولذلك فإن العديد من أعضاء هذا القسم تحوّلوا إلى الجانسينية، وهي شكل من الكاثوليكية يشدد على عجز البشرية عن الوصول إلى الخلاص من دون غفران إلهي. يقيم غولدمان تشابهاً ما بين وضعية هذه الطبقة، وبين «الرؤية المأسوية» (Tragic Vision) المعروضة في لاهوت باسكال، ومسرحيات راسين. ومع أن غولدمان قد اتُهِمَ بالحط من دور الفنان أو المفكر الفرد، إلا أن تشديده على الجذور الجماعية للخلق الثقافي يبقى إسهاماً ذا شأن في **النظرية الثقافية** (*Cultural Theory*).

إيان هـ. بيرشال (Ian H. Birchall)

قراءات:

Goldmann, L. 1956 (1964): *The Hidden God.*

جينيت، جيرارد (Genette, Gérard) (1930–)

واحد من أبرز النقاد الفرنسيين والمنظِّرين والممارسين لعلم السرد (Nar-ratology). وتُعتبر دراسته عن رواية مارسيل بروست (Marcel Proust) **بحثاً عن الزمن الضائع** (*A la Recherche du temps perdu*) (1913–1927) في كتاب الخطاب السردي: مقالة في المنهج (*Narrative Discourse: an Essay on Method*) (1980) في المعتاد نموذجاً لتقنية علم السرد.

إن نظرية جينيت عن المكونات الدقيقة لاهتمامات علم السرد تجد التعبير الأكمل لها في كتاب **صور الخطاب الأدبي** (*Fig-ures of Literary Discourse*) (1982). ومع أنه يُقر بوجود علاقة بين المدرسة البنيوية (Structuralism) وعلم السرد، ومع إقراره بأنَّ البنيوية هي الأساس لعلم السرد، فإنّه يحدِّد تعييناً أنه يستخدم البنيوية، دون أن يكون من التابعين الخاضعين لها. ولذلك فإن تنظيره لعلم السرد يتكون من حركة في ما يجاوز الاندفاعة البنيوية الأولية. وتتكوّن هذه الحركة، في أقصى أشكالها محسوسيةً، في الإشكالية التي يرسمها جينيت للعلاقات بين النصّ الأدبي من جهة، ولحظات إنتاجه التاريخية واستقباله من قبل القارئ من جهة أخرى. وقد أفضى به ذلك إلى الملاحظة ليس فقط بأنَّ الخطاب النقدي هو الوجه الآخر للخطاب الأدبي، بل أيضاً بأنَّ التمييز بين الإثنين غائم ومبهم نوعاً ما. ويشكل هذا التناقض المحتمل المصدر لجزء كبير من أعماله.

إن واحداً من المبادئ الأساسية لجينيت هو أن هناك فارقاً جوهرياً بين اللغة الحقيقية، أي اللغة الشعرية، واللغة العادية. وتحتل اللغة الأدبية الحيِّز الواقع ما بين هذين الطرفين. ولذلك، فهو، إلى حدّ ما، يعطي الأفضلية للغة الشعرية على اللغة الأدبية، مع أنه يحاول فعلاً أن يعالج هذه المشكلة بالإشارة إلى التصنيفات النوعية. وهكذا، على سبيل المثال، بالنسبة لجينيت فإن أحد المؤشرات الرئيسيّة للفارق النوعي بين الشعر والنثر هو الأسلوب. فالكاتب لا يملك أن يسيطر على أسلوبه، تماماً كما هي الحال في اللغة ذاتها. ولكن الكاتب يبقى مسؤولاً عن طرق الكتابة التي تصنفه روائياً، أو واقعياً، وما إلى ذلك. ولا يحدد جينيت بدقة ما الذي يُكوِّن الأسلوب في هذا السياق، حيثُ إنَّه ليس من طرق الكتابة. إن مثل هذه الإشكالات تسِمُ نصه بالاهتمام بالحدود الداخلية للقصة السردية، وهذا ما أفضى به إلى القول إنَّه يرى أن البنيوية مقاومة للضغوط العقدية (الأيديولوجية) الخارجية. وعلى الرغم من هذه الإشارة إلى دعوى البنيوية بأنها علم موضوعي، فإنّه يعود باستمرار إلى المشاكل التي يطرحها التغيير في وجه البنيوية. وفي كلّ مرة، يختزل هذه المشكلة إلى مسألة العلاقات الداخلية؛ وهكذا يصبح الرابط بين القارئ والمؤلّف رابطاً علائقياً؛ وتصبح الإحالات الأدبية ترديدات بين-نصية بسيطة، ويصبح النصّ الأدبي مجرد كتابة عن التقليد الأدبي. وفي هذه الصياغة، يكون الناقد هو الذي يضفي الأيديولوجيا على النصّ؛ ويكون النصّ نفسه خارج لعبة التاريخ مسبقاً. إن نظريته هي بناء جَمْعي.

ولكن، على الرغم من ذلك، فإنّه مدرك بأنَّ هكذا عملية تكون في حدها النهائي عملية اختزالية، ملاحظاً بأنَّ البنيوية قادرة على المعالجة الفضلى حين يكون الأمر متعلقاً بالنصوص التي تنفتح بسهولة أكبر لهذا النوع من القراءة. ويكمن خلف هذا الإقرار منه إدراكٌ بأنَّ هناك طرقاً أخرى متوفرة لفعل ذلك، وهو يؤكّد بأنَّ المقاربة البنيوية غير قادرة على الاهتمام بالعلاقات بين الأدب والحياة الاجتماعية ككل.

قراءات:

Genette, Gérard 1980: *Narrative Discourse: An Essay on Method.*

---- 1982a: *Figures of Literary Discourse.*

«مدرسة جنيف» (Geneva School)

هو الاسم الذي يُطلق على مجموعة متنوعة من نقاد الأدب في القرن العشرين المرتبطين بمدينة جنيف بطريقة أو بأخرى؛ والجامع بينهم صداقةٌ ومقاربة ظواهرية (Phenomenological) تعيد تشكيل نظرة متضمنة إلى العالم من خلال لغة النصّ. وأول هؤلاء النقاد هو مارسيل رايموند (Marcel Raymond) (1897 - 1981)، وهو معلّم جان روسيه (Jean Rousset) (1910- [2002]) وجان ستاروبينسكي (Jean Starobinski) (1920-) ومؤلّف عدة أعمال كان لها تأثير في ألبير بيغين (Albert Béguin) (1901-1975) وجورج بوليه (Georges Poulet) (1902-1991) ومن خلال بوليه، في جان-بيار ريشارد (Jean-Pierre Richard) (1991-). وكان تأثير بوليه على ج. هيليس ميلر (J. Hillis Miller) (1928-) فاعلاً في جذب هذا الأخير إلى دائرة جنيف إلى أن التفت الناقد الأميركي إلى المدرسة التفكيكية (Deconstruction).

ويرفض نقاد جنيف النقد الشكلاني الموضوعي بوصفه نقداً ميكانيكياً آلياً على نحو زائد، ويرسمون إستراتيجيات تحليلية متنوِّعة لاسترداد أشكال الوعي الفردي المرئية في اللغة الأدبية. وهم يختارون الإثبات، بدون الالتفات إلى السياق المعتاد من الأعمال الكاملة للمؤلّف بدلاً من الالتفات بالدراسة إلى أعمال فردية (أي محدَّدة تحديداً شكلياً). وهم يبحثون عن وعْي المؤلّف المتواجد على مستوى قبل-تأملي حيث تكون الذات والموضوع في حالة انصهار؛ عن كوجيتو (عملية فكرية) (Cogito) (بالاستعارة من ديكارت) تعبِّر عن هذا الوعي؛ عن توصيفات للمكان والزمان في النصّ تكون بمثابة مفاتيح لإعادة تكوين صورة الوعي، وعن إسقاط المؤلّف لنسخ مختلفة من الواقع بما هو محاولة ارتقائية لإيجاد الانسجام عن طريق مصالحة التجربة اليومية مع الكوجيتو الكامن في أساسها. وهم، بتجنب إطلاق الأحكام الجمالية، هم ينشدون غالباً الوصول إلى منظور أوسع في أنماط الوعي التاريخي، في «أصالةٍ/ صحةٍ» وجودية، أو، لاحقاً، في إطار من التحليل النفسي.

انظر أيضاً المدخل: (Phenomenology).

قراءات:

Lawall, Sarah N. 1968a: "Marcel Raymond".

Miller, J, Hillis 1966 (1991): "The Geneva School".

Poulet, Georges 1969: "Phenomenology of Reading".

تحليل النوع الأدبي (Genre Analysis)

يميز نورثروب فراي (Northrop Frye) في كتابة الشهير باستحقاق **تشريح النقد** (*Anatomy of Criticism*) (1957)، يميز بأسلوب أنيق ما يسميه بـ «الأشكال قبل- النوعية» (Pregeneric) الأربعة على أساس الإحساس بأنَّ أشكال الفنّ الأدبي تتعلّق بالظواهر الإنسانية والطبيعة، مثل الانتقال من الولادة إلى النضوج ثمّ إلى الهرم والموت؛ بمسلسل دورات الفصول، بتناوب الليل والنهار. ولذلك قدَّم فراي تصوراً لدورة الأشكال الأدبية قبل- النوعية على أنها مقايسة للفصول الأربعة، وكأنها مرسومة على مصوَّر بياني دائري غير مرسوم. فإذا ما رُسم خطّ عبر مركز الدائرة والمنطقة السفلية المظلّلة، فإن حركةً ضمن الشطر العُلوي قد تكون موازية للنهار أو الصيف، وضمن الشطر السُفلي لليل أو الشتاء، وتكون حركةٌ متجهة إلى الأعلى من الظلام إلى النور موازيةً للربيع، وحركةٌ متجهة إلى الأسفل من النور إلى الظلام موازيةً للخريف. فإذا كان للمرء أن يُراكب على هذه الأشكال الطبيعية الأنواع الأدبية القبلية من قصص الغرام الرومانسية (للصيف) والهجاء والسخرية (للشتاء) والكوميديا/ الملهاة (للربيع) والتراجيديا/ المأساة (للخريف)، فإذا كان الأمر كذلك، فسيمكن تحديد توازٍ للأشكال الملحوظة في الطبيعة مع أشكال الفنّ الأدبي. إلا أن فراي، عند إلتفاته إلى المهمة المهيبة لشرح سائر الأشكال الأدبية المنوعة - السونيتات، القصائد، الشعر الوجداني، السيرة الذاتية، مسرحية الماسك (المقنَّعة الترفيهية)... إلخ - لم يحالفه التوفيق بالإتيان بمثل الشرح البسيط العميق في آن الذي طلع به للأشكال قبل النوعية.

إلا أن بول هيرنادي (Paul Hernadi) (1972)، في ملحق كتبه لبحث فراي، أشار إلى أن هناك أنواعاً أدبية محاكية تتراكب مع أشكال الفصول التي أتى بها فراي، ألا وهي القصيدة الغنائية، الفنّ المسرحي، والملحمة، حيث يحاكي كلٌّ منها جزءاً مما يكمن خلفها ويجاوزها. وبحسب هذا المخطط، فإن القصيدة الغنائية هي محاكاة للفكر الذي ينتقل من موضوع ظاهر دخولاً إلى قلب وعي المفكر. أما الفنّ المسرحي فهو طريقة حركية، أكثر منها مركزية، في التعبير، وهي تجمع بين عقلين في وحدة فكرية أو نزاع مسرحي، يؤدي إلى الحركة والفعل.

أما الملحمة، وهي التي بنظرة استرجاعية، يمكن أن تشتمل على الغنائي والتأملي والحركي المسرحي، فإنها تنطلق لتعتنق، على نحو مسكوني، مغزى عالم برمته، ولا تترك شيئاً خارج نظامها. وهكذا فإن الأنواع الأدبية الرئيسيّة الثلاثة تنتقل من الفكر إلى الفعل إلى العالم، وكلٌّ منها يشتمل على ما أتى قبله، ويبقى الكُلّ في حالة عدم استقرار بالإشارة إلى الأنواع الأخرى.

قراءات:

Frye, Northrop 1957: *Anatomy of Criticism.*

Hernadi, Paul 1972: *Beyond Genre: New Directions in Literary Classification.*

غيلبرت، ساندرا (Gilbert, Sandra) (-1936) وسوزان غوبار (Susan Gubar) (-1944)

هما ناقدتان أدبيتان أميركيتان من المدرسة النسوية في النقد. ومع أن كلاً منهما ناقدة بارعة مثقفة بنفسها، فإن التأثير الأكبر لهما في حقل النقد النسوي في الولايات المتحدة كان نتيجةً لعملهما المشترك في فريق واحد. إن دراستهما الضخمة عن الكاتبات النساء في القرن التاسع عشر في بريطانيا وأميركا، المرأة المجنونة في العِلّيَّة (*The Madwoman in the Attic*) (1979) تمثل، بمعنى ما، ذروة العمل النسوي الأميركي في السبعينيّات في الحقل الأدبي النسائي وفي المخيِّلة النسائية. وفي هذه الدراسة المكتوبة بأسلوب حيوي، وموصل للمعلومات بكثافة، قامت غيلبرت وغوبار بتحليل ردود فعل الكاتبات النساء تجاه الحدود القاسية التي تفرضها الثقافة السائدة، وخاصةً المجندرة (الموجَّهة توجيهاً جنسياً) للسلطة الأدبية والثقافية التي كانت تنكر طاقة المرأة وإبداعيتها. وبمراجعة نظرية هارولد بلوم (Harold Bloom) حول «قلق التأثر»، أظهرت غيلبرت وغوبار كيف أن النصوص التي تكتبها النساء تتشاطر مجموعة محددة ومترابطة من المواضيع والصور والأدوات البلاغية والرموز والبُنى الشكلية والاستراتيجيات السردية التي، مهما أُخفيت أو نُكِّرت، تبقى تعبر عن غضب النساء تجاه الحرمان الثقافي، عن جنونهن وتحطُّمهن داخل النظام الأبوي (البطريركي)، وعن ثورتهن على ذلك الوضع، وقد لقي كتاب **المرأة المجنونة** (*Mad Woman*) الذي جاء ثانياً في لائحة الكتب التي رُشِّحت لنيل جائزة بوليتزر (Pulitzer) للعام 1980، ترحيباً حماسياً لما وُجد فيه من برهان ساطع على وجود تقليد أدبي نسائي مستقل، والأكثر من ذلك على أن تقديم كتابات النساء يجب أن يكون بشروطهن الجمالية/ الفنية الخاصة. إلا أن بعض الناشطات النسويات انتقدن الكتاب بسبب مقاربته الاختزالية لفن المرأة، ولإيحائه بأنَّ النصوص النسائية كلها، في المحصلة النهائية، تعني الشيء ذاته (الغضب النسوي المقموع)، ولنزوعه إلى الإعلاء من شأن تجربة النساء البيضاوات من الطبقة الوسطى الناطقات باللغة الإنجليزية وتعميم هذه التجربة بطريقة أوحت بوجود ثقافة نسائية واحدة وعلم جمال نسائي واحد.

وفي العام 1985، لقي كتاب أ غيلبرت وغوبار مختارات (أنطولوجيا) نورتون للأدب النسائي (Norton Anthology of Literature by Women) ترحيباً مماثلاً: بامتنان، بوصفه رمزاً للشرعية الجديدة للمقاربات النقدية النسوية للكاتبات النساء؛ وبقلق، بوصفه محاولة مبسترة لإيجاد مجموعة مؤلّفات كانون (Canon) للنساء الكاتبات باللغة الإنجليزية، الأمر الذي من شأنه بالتأكيد أن يصلِّب أفكار التاريخ

الأدبي وأنماط الإدماج والإقصاء التي لا تزال غير مفهومة تماماً لدى الناقدات النسويات، ناهيك عن الوصول إلى إجماع حولها. وفي العام 1988، وسعت غيلبرت وغوبار المقولات الواردة في كتاب **المرأة المجنونة** لتشمل الكاتبات في القرن العشرين في كتابهما الضخم ذي المجلدين **أرض ليست للرجال/ أرض لا أحد** (*No Man's Land*). كما اشتركت غيلبرت وغوبار في تحرير وإنتاج كتابين من المقالات النسوية حول الشعر وفن الشعر: **أخوات شيكسبير** (*Shakespeare's Sisters*)، في 1979 **والمخيلة الأنثوية وعلم الجمال الحداثوي** (*The Female Imagination and the Modernist Aesthetic*). في 1986 وقد غدت أعمال غيلبرت وغوبار من الكتابات المقررة اللازمة للمتخصّصين بالأدب النسائي، ليس ذلك فحسب، بل إن تعاونهما حول قيمة ومغزى التعاون في المنهجية النسوية، في مقابل الممارسات الأبوية (البطريركية) في الهرمية التراتبية الفكرية والتنافس والملكية الفردية للأفكار.

انظر أيضاً المدخلين Anxiety of Influence; Feminist Criticism.

قراءات:

Gilbert, Sandra M.، and Gubar, Susan 1979:*The Madwoman in the Attic: The Madwoman in the Attic: The Woman Writer and the Nineteenth-Century Literary Imagination.*

----- 1988: *No Man's Land: The Place of the Woman Writer in the Twentieth Century.*

------ eds 1979: *Shakespeares's Sisters: Feminist Essays om Women Poets.*

eds 1985a: *The Norton Anthology of Literarure by Women: The Tradition in English.*

جيرارد، رينيه (Girard, René) (1923-)

منظِّر أدبي فرنسي، أمضى معظم حياته المهنية في الولايات المتحدة، وعلّم في جامعات عدة منها ساني- بوفالو (Suny-Buffalo)، وجامعة جونز هوبكنز (Johns Hopkins)، وجامعة ستانفورد، حيث يعمل راهناً أستاذاً للغة الفرنسية وآدابها وحضارتها. وأكثر ما يُشتهر جيرارد بنظرية عن المحاكاة تقول بأنَّ الرغبة الإنسانية بكليتها تقليد ومحاكاة وليست موروثة. وإن الرغبة الحكائية ثلاثية التركيب وتشتمل على علاقة بين ذاتٍ وموضوع ووسيط. وقد تكون وساطة الوسيط إما داخلية أو خارجية وتتطلب الوساطة الداخلية وجود وسيط يمكن الوصول إليه تاريخياً من قِبل الذات، مثل صديق أو خصم. أما الوساطة الخارجية فتتطلب وسيطاً غير متوفر في الزمن، مثل نابوليون أو فرويد... إلخ.

إن الوساطة، وليست الصفات الجِبِلّية هي التي تجعل الموضوع مرغوباً فيه. فإذا تمّ التوسط للرغبة، تصبح الرغبةُ رغبةً في أن يكون الواحدُ الآخرَ. ويقدم جيرارد العبارة الرنّانة «المرض الأنطولوجي» (الوجودي)

لوصف هذه الظاهرة. وما يُنشَد لدى الآخر هو الوعد بالوجود. وقد فصَّل جيرارد نظريته حيال الرغبة الحكائية في كتابه **الخداع والرغبة والرواية** (*Deceit, Desire, and the Novel*) (1966).

اشتق جيرارد نظرية نفسية جديدة من فكرته حول الرغبة الحكائية. ويدور نقده للتحليل النفسي الفرويدي حول أسطورتين أساسيتين في التحليل النفسي، هما أسطورتا أوديب ونرسيس. ويرفض جيرارد كُلاً من الأهمية المعطاة للقوة الجنسية الشهوية والنشدان الليبيدي للموضوع في النموذج الفرويدي، لعدم اشتمالهما على الرغبة الحكائية. ففي النموذج الأوديبي، يبدو فرويد مُلَمِّحاً إلى أن رغبة الطفل في أمه رغبة داخلية أصيلة، وفي هذا تجاهل للتركيب الحكائي للرغبة الأوديبية. فالطفل إنّما يكتسب الرغبة في الأم من محاكاته للأب. وبحسب تعبير جيرارد»، إن العملية الحكائية تفصل الرغبة عن أي موضوع محدَّد مسبقاً، بينما تقوم العقدة الأوديبية بتثبيت الرغبة على الموضوع الأمومي». ويُنكر جيرارد أن النرجسية توجد بالطريقة التي يلمِّح إليها فرويد. فالصورة الفرويدية للنموذج الأولي للذات النرجسية ما يُسمَّى بالمرأة النرجسية، لا تمتلك في الواقع ما يكفي من المعنى للوجود. إنّما هي تزعم فقط بأنَّ لها هذه الهالة من الوجود حيلةً للإمساك برغبة الآخرين. كما تعني نظرية جيرارد عن الرغبة الحكائية ضمناً شرحاً جديداً لمفهومات أخرى في التحليل النفسي مثل المازوخية والسادية والمثلية الجنسية. فالمازوخي هو ذات غير مستعدة لترى الفقدان/ الحرمان في الوسيط للرغبة. بل هو يفضل الاستمرار في التوهُّم بأنَّ الكينونة موجودة في شخص آخر حتّى لو كان هو محروماً منها. فالمازوخية إذن تتكوّن من اختيار الوسطاء الذين يحرِّمون على الذات سبل الوصول إلى موضوع/ مواضيع الرغبة. ونجد في السادية انعكاساً في البُنية. فالشخص السادي يقنع نفسه بأنَّه فعلاً قد حاز الكفاية من الكينونة وأن بإمكانه تبعاً لذلك أن يكون هو الوسيط لذاتٍ أخرى يُنْكَر عليها الوصول إلى موضوع/ مواضيع رغبتها. كما يمكن النظر للمثلية الجنسية على أنها انحراف في المحاكاة. ففي هذه الحالة تنتقل الرغبة في الموضوع إلى الوسيط. وإن كانت الرغبة حكائية بكليتها، فسيحتاج جيرارد إلى معالجة أصل هذه الرغبة وإلى محاولة فهم وظيفتها في الرمزي (Symbolic). وهذا ما يحاول فعله في مفهوم كبش المحرقة.

إن الرغبة الحكائية بإمكانها أن تؤدي إلى النزاع والعنف. وفي كتاب **العنف والمقدس** (*Violence and the Sacred*) (1977) يشدد جيرارد على واقع، أن العنف غالباً ما يُوقَع بضحية بديلة. ويكون بإمكان هذه الضحية تخفيض حدّة العنف المتولِّد في السياق الاجتماعي بلعب دور كبش المحرقة. ويميل موقف اتّخاذ كبش المحرقة إلى أن يكون اجتماعياً بطابعه. وما لم يتم قتل كبش المحرقة، فإنّه، وبموقف توروي انعكاسي، يكتسب هالة المخلِّص. وهو يصبح محل تقديس لإعادته الوئام إلى المجتمع. وكان جيرارد يقرأ التراجيديا الإغريقية ونصوصاً أدبية أخرى على أنها أدلة على ممارسة كبش

المحرقة. كما إنَّ اهتمام جيرارد بالأساطير ينبع أيضاً من صلتها بإشكالية مفهوم كبش المحرقة. وهو يحاجج بأنَّ الأساطير ليست أعمالاً روائية خيالية بل إن لها جذوراً في الواقع. إن جوانب مواضيع الأساطير تنكشف عن سبيل للعبور من بنية لا تمييزية إلى تمييز يتم الوصول إليه عبر موت الضحية. وفي كتاب **كبش المحرقة** (*The Scapegoat*) (1986) ينتقل جيرارد من الأسطورة إلى نصوص الاضطهاد. وهو يحاجج بأنَّ اتخاذ كبش المحرقة لم يعدّ يفعل فعله لضمان الوئام الاجتماعي في العالم القائم على التراث اليهودي- المسيحي كما كان يفعل في الماضي. وهو يعزو ذلك الفضل إلى تصوير **الكتاب المقدس** لمنظور الضحية. وفي السنوات الأخيرة أنتج جيرارد مؤلّفات «غير قربانية» لأساطير **الكتاب المقدس**، والأبرز بينها كان كتاب أيوب: **ضحية شعبه** (1987) (*Job: The Victim of His People*) والأشياء المخفية منذ تأسيس العالم (*Things Hidden since the Foundation of World*) .(1987)

قراءات:

Girard, René 1977: *Violence and the Sacred.*

----- 1966 (1984): *Deceit, Desire, and The Novel: Self and Other in Literary Structure.*

----- 1986: *The Scapegoat.*

------ 1987: Job: *The Victim of his People.*

------ 1987: *Things Hidden Since the Foundation of the World.*

Goslan, Richard 1993: *René Girard and Myth: An Introduction.*

غليسان، إدوارد (Glissant, Edouard) (-1928)

شاعر وروائي مارتينيكي. وفي كتاب **الخطاب الكاريبي: مقالات مختارة** (*Caribbean Discourse: Selected Essays*) (1981)، يعيد غليسان تأكيد الخصوصية الثقافية والتاريخية للمارتينيك من ضمن سلسلة العلاقات المتعددة (Series of Multiple Relationships) التي تؤلف التنوع الكاريبي، ويفصِّل القول في فكرة التهجين (métisage) (Hybridity). وفي تأكيده على فكرة «إنّه ما من شعب تمكّن من الإفلات من عملية التلاقح الثقافي» يفكك غليسان صنف فكرة الأصول «الفذة» (Unique Origins) ويقترح مقاربة تقوم على فكرة الفنّ العابر للثقافات (Cross-Cultural Poetics) حيث تتراجع ثنائية الذات/ الآخر أمام موقف تبادلي بين الذات والآخر/ الآخرين (autrui).

انظر أيضاً المدخل: *Race and Racism*.

قراءات:

Dash, J. Michael 1989: "Introduction" to *Caribbean Discourse: Selected Essays.*

Glissant, Edouard 1981 (1989): *Caribbean Discourse: Selected Essays.*

غليف (Glyph)

مجلة الدراسات النصية ذات تاريخ قصير الأمد، وإن كان مهماً ومشوِّقاً، ويمكن تقسيمه إلى مرحلتين متمايزتين: أولاً بوصفها إحدى منشورات مطبعة جامعة جونز هوبكنز، ولاحقاً مطبعة جامعة مينيسوتا.

وقد أعلن صامويل فيبر (Samuel Weber)، وهو أستاذ مشارك للأدب المقارن في جونز هوبكنز، لدى تأسيسه لمجلة **غليف** في 1977، أعلن برنامجها: تشجيع الخطاب الفكري حول مناهج التمثيل والنصية. وكان هدف المجلة تحدي حدود ما أسماه ويبر «أزمة التمثيل» (Crisis of Representation) وممارسة النصية (Practice of Textuality). ومن بين القضايا الضاغطة أكثر من غيرها، بحسب رؤية فيبر، كانت إشكالية الإطار التمثيلي «للميتافيزيقا الغربية»، وخاصة في أعمال نيتشه وماركس وفرويد وهايدغر ودريدا.

وكان «الإعلان إلى الكتّاب المشاركين» الذي كان يطبع في كلّ إصدار يعلن الترحيب بالأوراق البحثية المهتمة بـ «المواجهة بين المشهدين النقديين الأميركي والأوروبي، وهو موضوع بقي يحتل حيِّزاً حيوياً من اهتمام المجلة خلال السنوات الأولى من عمرها. وخلال هذه المرحلة، كما في المرحلة الثانية من عمرها، نشرت غليف أبحاثاً لمجموعة مهمة من الكتاب المساهمين. كما كان أعضاء مجلس التحرير يحتلون مكاناً بارزاً في لائحة المحتويات. واشتمل العدد الأوّل من **غليف** على مقالات من فيبر ومن المحرر المشارك له هنري سوسمان (Henry Sussman) وثلاث مقالات من أعضاء مجلس التحرير، ومقالة من بول دو مان (Paul de Man) «الشريط المسروق» (The Purloined Ribbon) وأخرى من جاك دريدا «سياق حدث التوقيع» (Signature Event Context).

(انتهت المرحلة الأولى من عمر غليف، حيث كانت مطبوعة نصف سنوية، مع إصدار المجلد الثامن في 1981). وفي الملاحظات الختامية، أشار فيبر، بانكسار النفس، إلى نسب التوزيع المتناقصة ولاحظ أن المجلة ابتعدت عن مقاصدها الأصلية، مشيراً أيضاً إلى أن المجلة جرى ربطُها بأشد من المرغوب فيه بدريدا وكتابه عن **علم الكتابة** (*Of Grammatology*) ونظريته التفكيكية، وهذا مفهوم أشير إليه تلميحاً ولكنه لم يُذكَر صراحة أبداً في البرنامج الافتتاحي. وأعلن فيبر أن المجلة، في المرحلة الثانية من حياتها، ستنتقل إلى جامعة مينيسوتا – حيث بالمناسبة انتقل فيبر أيضاً – وستصبح مطبوعة دورية سنوية. وقد تطلّبت هذه التغييرات التقنية، بحسب فيبر، «إعادة تحديد للموقف ولطبيعة العمل، بالإفادة من التجارب المتراكمة خلال السنوات الأربع الأولى من النشر». ولم تدُم السلسلة الجديدة التي لم تبدأ لغاية العام 1986، سوى بضع سنوات، كانت خلالها تحت الإدارة التحريرية لفيبر وسوسمان وولاد غودزيتش (Wlad Godzich)، الذين أرسوا في المقدمة التي كتبوها انتقال التركيز في المجلة من الاهتمام بمشاكل التمثيل إلى التشديد على «اهتمامات راهنة أوسع» ناشئة

عن النقد المعاصر. وقد تضمن هذا الانتقال تدبيراً يقضي بأنَّ يتمحور كلّ واحد من مجلدات المجلة حول قضية مركزية؛ ويقدم عنوان مجلد العام 1986 نموذجاً أساسياً لذلك: **ترسيم الحدود بين الاختصاصات** (*Demarcating the Disciplines*).

غولدمان، لوسيان (Goldmann, Lucien) (1913 - 1970)

منظر ثقافي فرنسي من أصل روماني. فبعد النشاط السري في التنظيم الماركسي، في مرحلة الشباب، ترك غولدمان بلد مولده رومانيا وذهب إلى فرنسا في العام 1934، حيث أمضى معظم ما تبقى من حياته. كان غولدمان، الملتزم ماركسياً، معادٍ بعمق للستالينية، وبالتالي معزولاً نسبياً عن مثقفي اليسار الفرنسيين قبل 1968. وباعتباره من المدافعين عن «الإصلاح الثوري» (Revolutionary Reformism) في الستينيّات، رُدَّتْ الحياة إلى التزامه الثوري في العام 1968.

بالنسبة لغولدمان، ينغرس كلّ من الفلسفة، والأدب والفنّ بعمق في حياة الكائنات البشرية اليومية في مجتمعات نوعية، وبالتالي يتعين النظر إليها بمثابة وسائل للاستجابة إلى المشكلات البشرية الأساسية التي تبرز في هذه المجتمعات. طبق غولدمان مقاربته المنهجية في **البنيوية التكوينية** على مدى واسع من المجالات؛ فلسفة كَنْت؛ الجانسينية (مذهب أخلاقي صارم) الفرنسية في القرن السابع عشر؛ نقد **التجربية في علم الاجتماع؛ التشييء** في رواية القرن العشرين؛ وكذلك على مسرح جان جينيه. عزلة غولدمان عن الممارسة السياسية قادته إلى الدفاع عن **الماركسية** بمثابة طريقة في التأويل تحديداً، وغالباً ما تعرضت أعماله للإهمال بعد 1968 لصالح صيغ أكثر نضالية من **الماركسية** على ما يبدو. إلا أن بعض جوانب عمله كان لها تأثير دال، وخصوصاً أعمال رايموند وليامز اللاحقة، وأعمال جوليا كريستيفا المبكرة.

إيان هـ. بريشال (Ian H. Brichal)

قراءات:

Evans, M. 1981: *Lucien Goldmann.*

Goldmann, L. 1956 (1964): *The Hidden God.*

----- 1967 (1970): "The Sociology of Literature: Status and Problems of Method".

Naïr, S. and Lowy, M. 1973: *Goldmann.*

غومبرش، إيرنست (Gombrich, Ernst) (1909-)

مؤرخ فن بريطاني من مواليد النمسا. وقصة حياة إيرنست غومبرش كمؤرخ فني سردها علينا غومبرش (Gombrich) نفسه في مكانين: «صورة وصفية لسيرة ذاتية» مستمدة من كتابه: **مواضيع زماننا: قضايا القرن العشرين في مجال التعلّم والفنّ** (*Topics of Aur Time: Twentieth - Centuryt Issues in Learning and Art*) (1991) والمكان الآخر كان في حوارٍ بين ديديه إيريبون ونفسه في كتاب **البحث عن أجوبة**:

أحاديث حول الفنّ والعلم (*Conversa-tions on Art and Science*) (1993). المثال التوضيحي الأوّل الموجود في كتاب **الأحاديث** هو صورة فوتوغرافية لِإيرنست غومبرش عندما كان في الرابعة من عمره ممسكاً بدودة من الأرض أمام آلة التصوير. ومع أن تلك الصورة الفوتوغرافية لا تتمتّع بالقوة التقنية التي كان غومبرش يجدها في أعمال هنري كارتييه بروسون (Henry Cartier Bresson)، المبحوثة في المقالة الأخيرة في كتاب: **مواضيع** (الرأس والوجه، ودودة الأرض لم تكن الأساس، بينما كانت الزخرفة التطريزية على القميص والحزام اللامع مسجلين ومحفوظين)، فإنها بدت نظرة اختيار «اللحظة المناسبة» (The Right Moment) المتّسقة مع خبرة أعمال كاتييه بروسون ويمكن الوقوع عليها في اللقطة الفوتوغرافية السعيدة الحظ. وقد يمكن أن نرى في تلك الصورة الفوتوغرافية لِ غومبرش الشاب مؤرخ الفنّ التوّاق إلى المشاركة والابتهاج بالمشاركة باكتشافاته، والذي كانّ مثل ليوناردو دا فينشي (الذي كان معجباً به أكثر من سواها يضع الطبيعة قبل الفنّ.

ولادته في فييّنا (Vienna) كانت مهمة لِ غومبرش، لأنها كانت المكان، في ذلك الزمن الذي أمكن فيه للعلوم النفسية والموسيقى أن تدخلا في حياته. وعندما دخل في جامعة فيينا، اختار أن يطلع على تاريخ الفنّ مع يوليوس فان شوسر (Julius van Schoss-er)، الذي كان «معلماً حكيماً للشكوك» مفضلاً إياه على جوزيف سترزيغوفسكي (Josef Strzygowski) الذي اشتهر بمقاربته الجدلية في محاضراته. وكانت أطروحة الدكتوراه التي قدّمها غومربش (Gom-brich) عن بلازايودل تي (Palazaodel Te) لجيجليو رامانو (Giujlio Ramano) قد أظهرت أن فهم مذهب التأنق (Monner-ism) أفضل فهم يكون باعتباره بحثاً عن نتائج لافتة ودراماتيكية تلائم أذواق بلاط غونزاغا (Gonzaga) في موتويا (Montua)، وليس كنتيجة لأزمة نفسية في العصر. وفي ذلك الوقت دعاه إرنست كريس (Ernst Kris) للعمل معه في تطبيق أفكار فرويد (Freud) المتعلّقة بالذكاء على الفنون البصرية عبر دراسة الكاريكاتور. وبواسطة كريس (Kris) حصلت التوصية لِ فريتز ساكسي (Fritz Saxi) لمعهد واربورغ (Warburg)، الذي انتقل من هامبورغ إلى لندن منذ وقتٍ قريب.

وخلال أعوام الحرب، كان غومبرش في إنجلترا واحداً من المجموعة المكلّفة برصد ومراقبة الإذاعات على محطات الإذاعة في ألمانيا. فتعلّم غومبرش من تلك المهمّة غير الواعدة درساً مفيداً عن الإدراك الحسّي عبر الحاجة إلى ملء الأصوات التي لا معنى لها، أحياناً، والخاصة بإذاعات الكلمات التي تعرض عليه عبر معرفته باللغة وبسياق الرسالة. وبعد الحرب، عاد غومبرش إلى تاريخ الفنّ ليكتب عن أساطير بوتشيلي (Botticelli). وهذه المقالة هي إحدى المقالات التي جمعت في المجلّد: **صور رمزية: بحوث في فن النهضة** (*Symbolic Images: Studies in the Art of the Re-naissance*) (1972)، وهو أحد المجلّدات

الحاوية على مقالات غومبرش المجموعة حول عصر النهضة والثقافة. وقبل ذلك، وعندما كان غومبرش في مدينة فيينّا، كتب ما صار يعتبر كتاب تاريخ عن العالم، ناجح، ويخص الصغار. وكمجلّد مرافق له، اقترح عليه الناشر أن يكتب تاريخاً للفن خاصاً بالصغار. ومن تلك الفكرة نشأ كتاب **قصة الفنّ** (*The Story of Art*) والذي نشر، لأول مرة، في عام 1950، وهو الآن في طبعته الإنجليزية السادسة عشر (1995). وقد أدّى ذلك الشرح المحبَّب على تاريخ الفنّ إلى الحياة الثنائية التي قال غومبرش إنها كانت له، إذ اعتبره البعض مجرد مؤلّف لكتاب **قصة الفنّ** واعتبره آخرون مجرد مؤلّف لمقالات بحثية. والأصح القول إن هذا يوضح القوة الخاصة لعمل غومبرش: أنها تجمع الرؤى الواسعة للمفكر التعميمي مع التركيز الدقيق للاختصاصي.

إن فكرة اللعب بين المعرفة والرؤية في إختبار الصور والتي عليها بُني كتاب **قصة الفنّ** طوَّرها غومبرش في ضوء نفسية الإدراك الحسّي في كتابه المؤثِّر: **الفنّ والخداع البصري: بحث في علم النفس التمثيل الصوري** (*Art and Illusion: A Study in the Psychology of Pictorial Representation*) (1960) في هذا البحث، شرح غومبرش أن التغيرات في الفنّ التمثيلي تحصل عندما يعدّل الفنّ الأعراف التخطيطية الخاصة بصنع الصورة عبر درس المخططات مقابل ملاحظة الطبيعة. وإن فكرة عملية صنع النشوء وملائمته عبر المخططات والتصحيحات هي، أيضاً، موضوع المقالات المجموعة في كتاب: **الصورة والعين: المزيد من الدراسات في علم نفس التمثيل التصويري** (*The Image and the Eye: Further Studies in the Psychology of Pictorial Representation*) (1982).

ووجّه نورمان برايسون (Norman Bryson) نظرة نقدية على هذه الفكرة، قائلاً، إن وصف الصورة كسطحٍ للإدراك الحسّي وليس كنتجةٍ لمعنى يطمس واقع الصورة وحقيقتها بوصفها علامة، وتحوِّل الناظر إلى تاريخيٍ مثل فيسيولوجيا المشهد. وقال غومبرش، إنّه كتب: **حسّ النظام: بحث في علم نفس الفنّ التزييني** (*The Sense of Order: A Study in the Psychology of Decorative Art*) (1979) جزئياً، كترياقٍ لنقد كتاب **الفنّ والخداع** (*Art and Illusion*) الذي لم يهتم إلا بالتمثيل في الفنّ. تلك الدراسة القصيرة للتزيين، في ضوء نظرية المعلومات، تبحث في اللعب بين التوقّع والمفاجأة التي تشكل الرسائل المنقولة بالكلمات، الموسيقى والدوافع التزيينية. وكان اختيار هذا الموضوع، بالنسبة إلى غومبرش تطبيقاً لتلك النظرية، بمعنى مفيد أنه، باختياره الموضوع المهمل للتزيين ومقاربته مسألة أعم في النظام المعرفي، يكون غومبرش قد أوقف نموذج الشيء ذاته والمحدوديّة الضيقة اللذين يراهما في أدب تاريخ الفنّ.

وقد وجد غومبرش أنه ما دام البحث الجاري الخاص بتاريخ الفنّ يشكك بمسائل المصلحة، مثل النساء، ذوي البشرة السوداء والسوق الفني، فإنّه لا يكون شاغلاً نفسه، كفايةً، بالفنّ. ففي خاتمة كتاب **أحاديث** (*Conversations*)، قال غومبرش إنّه وجد مؤرخ الفنّ مصارعاً للقيم. وعندما سئل عن القيم التي يصارع لها، أجاب: «أعتقد أن هذا بسيط جداً: إنها الحضارة التقليدية لأوروبا الغربية». وفي زمن التأكيد، في داخل النظام المعرفي، على التنوّع، والتعددية الثقافية، والمقاربات الجامعة بين الأنظمة المعرفية، يبدو غومبرش المدافع القوي والمخلص عن تاريخ الفنّ التقليدي. ويمكن أن يُرى هذا الـ غومبرش أيضاً في اللقطة الفوتوغرافية للولد الذي عمره أربع سنوات ومعه دودة الأرض، والذي أصرَّ على أننا نشاهد موضوع اهتمامه الذي أمسك به، وعلى الدوام، أمام آلة التصوير بغية عرضه.

انظر أيضاً: Art, Avant - Garde; Renaissance Studies.

قراءات:

Gombrich, Ernst 1950 (1995): *The Story of Art*.

----- 1960 (1969): *Art and Illustion: A Study in the Psychology of Pictiorial Respresentation*.

----- 1963 (1971): *Meditations on a Hobby Horse and Other Essays on the Theory of Art*.

----- 1966 (1978): *Norm and Form: Studies in the Art of Renaissance I*.

------ 1972 (1978): *Symbolic Images: Studies in the Art of Renaissance II*.

------- 1979: *The Sense of Order: A Study in the Psychology of Decorative Art*.

------ 1982: *The Image and the Eye: Futher Studies in the Psychology of Pictorial Representation*.

------ 1991: *Topics of Our Time. Twentieth - Century Issues in Learning and in Art*.

------- and Eribon, Didier 1993: *Looking for Answers: Conversation on Art and Science*.

جيرارد إيغر (Gerald Eager)

غودمان، بول (Goodman, Paul) (1911-1972)

كاتب ومفكر أميركي. كان غودمان أديباً وليبرالياً متطرفاً غزير الإنتاج، وقد شمل إنتاجه حقول الرواية والشعر والمنشورات السياسية بالإضافة إلى النقد الاجتماعي. في كتاب **النمو سخيفاً** (*Growing Up Absurd*) (1960)، دان غودمان المجتمع الأميركي لخذلانه جيل الشباب، وهذا ما جعل منه بطلاً في نظر الشواذ[2] (-Beat)

(2) هي حركة اجتماعية انتشرت في خمسينيات وستينيات القرن العشرين كانت تشجع التعبير الذاتي للشباب في مجالات الفنون وتُناهض المعايير الاجتماعية السائدة (المترجم).

(niks ومناهضي الثقافة في الستينيات. إضافة إلى ذلك، كان غودمان مؤسس مدرسة الغشطالت (Gestalt) في التحليل النفسي. وتراوحت التوصيفات التي أعطيت لموقعه من الفوضوي إلى الطوباوي إلى المجتمعياتي[3] (Communitarian) إلى التقدّمي. وفي الواقع، هو يمثل التوجّه اللاماركسي في الراديكالية الغربية، مصبوغاً برؤية شخصية براغماتية أساساً. تمتزج فيها عناصر من المدارس الفكرية الطوباوية والفوضوية والفرويدية.

انظر أيضاً المدخل: Counterculture.

قراءات:

Derrida, Jacques 1967a: *Of Grammatology*.

Ducrot, Oswald, and Todorov, Tsvetan 1972 (1979): *Encyclopedic Dictionnary of the Sciences of Language*.

Gelb, I. J. 1963: *A Study of Writing: The Foundations of Grammatology*.

Grammar, Generative (انظر: علم النحو والصرف التوليدي)

علم الكتابة (Grammatology)

إن الدراسات حول الكتابة، عندما لم تكن تتمحور حول الاهتمام بالمشاكل المحددة لفك الشيفرات، كانت هي مهمات تاريخية على نحو تناقضي (Ducrot and Todorov, 1972). ولهذا السبب، كانت جهود علماء الكتابة لكشف الأصول التاريخية للكتابة جهوداً مستحيلة التحقق، وبما أنها تعتمد بالضرورة على السجلات المكتوبة التي لا يعود تاريخها، كما هو واضح، إلى عهد ما قبل الكتابة. إلا أن علم الكتابة ينطلق لمناهضة المعالجة الألسنية التي تهدف للإقلال من شأن الكتابة، هذه المعالجة التي تعود إلى جاكوبسون (Jakobson) وسوسور (Saussure) وروسو (Rousseau)، وما قبل ذلك. وفي تاريخ الفلسفة، تعود فضيحة الكتابة إلى عهد أفلاطون وحواره في **فايدروس** (*Phaedrus*). وبالنسبة لسوسور، كانت الكتابة عبئاً مَرَضِياً قبيحاً مفروضاً على الكلام، ذلك الكلام الذي كان بالنسبة لروسو هو الوضع «الطبيعي» للغة. إلا أن دريدا، في كتابه عن **علم الكتابة** (*Of Grammatology*) (1967)، نهض لكشف الطريقة التي يستخدم بها أفلاطون وروسو الكتابة لإضفاء الامتياز والفضل على الكلام، وليس ذلك فحسب، بل ليكشف أيضاً الوهم المتعلق بذلك وهو أن اللغة المنطوقة تجعل مواضيع الدلالة حاضرة، وليكشف أيضاً اعتماد علم اللاهوت والميتافيزيقا الغربية على هذه المناورات. وبهذا نرى أن علم الكتابة يتغلغل عميقاً ليصل إلى حنايا فلسفة اللغة والثقافة.

قراءات:

Derrida, Jacques 1967a: *Of Grammatology*.

Ducrot, Oswald, and Todorov, Tsvetan 1972 (1979): *Encyclopedic Dic-*

(3) هو من يحبذ إقامة التنظيم الاجتماعي على أساس مجموعات تعاونية جماعية صغرى (المترجم).

tionnary of the Sciences of Language.

Gelb, I. J. 1963: *a Study of Writing: The Foundations of Grammatology.*

غرامشي، أنطونيو (Gramsci, Antonio) (1891-1937)

منظّر ماركسي وناشط سياسي. يسود الاعتقاد بأنَّ إسهام غرامشي الأكبر في الماركسية يكمن في صياغته لفكرة **الهيمنة**. ولد غرامشي في سردينيا، وأجبر على العمل منذ سنّ الحادية عشرة من العمر لزيادة دخل أسرته المعدمة. ورغم الصعوبات المالية والصحية، نال غرامشي منحة دراسية في العام 1910 من جامعة تورينو حيث تخصص في الألسنيات وعلم الأصوات، وهناك وقع تحت تأثير الفيلسوفين المثاليين بينيدتو كروس (Benedetto Croce)، وفرنسيسكو دو سانكتس (Francesco de Sanctis). إلا أن غرامشي كان قبل ذلك اشتراكياً، وخالط حلقة من الرفاق من ذوي الميول الفكرية ذاتها بمن فيهم باليرمو توغلياتّي (Palmiro Togliatti) وأنجلو تاسكا (Angelo Tasca). تخلى غرامشي في النهاية عن دراساته المبرِّزة من أجل حياة نشطة في السياسة.

أصبح غرامشي في تورينو منخرطاً في حركة الطبقة العاملة التي كانت تشكل موجة نضالية صاعدة، كنتيجة لحرب 1913-1914، وانتخب في العام 1917 سكرتيراً للفرع الاشتراكي في تورينو. ومع نهاية الحرب، دفعته دراسته لماركس، إنجلز، ولينين، إلى نبذ المثالية الفلسفية. وأسس في العام 1919 مجلة **النظام الجديد** (*New Order*)، وهي لسان حال مجلس حركة المصنع في تورينو، وسعى من خلالها إلى الوصول إلى البروليتاريا الإيطالية، وصياغة مشكلاتها الحقيقية وأهدافها. تركز نظرية غرامشي وممارسته على الوسائل التي تتمكن الحركة العمالية بواسطتها من الحصول على السلطة (Gramsci, 1977, p. 133). وهو ما يشكل أحد التفرعات الكبرى لمفهومه اللاحق حول الهيمنة السياسية. وتحضيراً للثورة الروسية عام 1917، سعى لينين وتروتسكي لإزاحة دولة الاحتكارات الرأسمالية من خلال مجالس إدارية أطلق عليها لقب سوفيات[4] (Soviets)، وهي اللجان الديمقراطية التمثيلية لقوى الطبقة العاملة المقتبسة عن كمونة باريس. نظمت هذه المجالس التي تضم مندوبين عن عمال المصانع وتكون مسؤولة أمامهم، اضطرابات سياسية ومظاهرات كما سلحت العمال. ولقد اعتبرها تروتسكي بمثابة شكل جنيني لحكومة عمالية.

في سعيه لتوسيع الدور التاريخي لهكذا مجالس فيما يتجاوز سياقها الروسي، تطلع غرامشي إلى مجالس المصانع الإيطالية كي تقوم بوظيفة مشابهة (Gramsci, 1957, p. 22). طرح غرامشي أن **النظام الجديد** قد بُني على الافتراض القائل «بالعمل الثوري المستقل» من قبل الطبقة العاملة؛ وعلى هذا الأساس قاوم فكرة رفيقه القديم توسكا القائلة بأنّه يتعين على لجان المصانع

(4) سوفيات (Soviets) تعني مجلس منتخب في نظام شيوعي (المراجع).

الانضمام مع اتحادات العمال وفيديراليتهم؛ إذ أصر غرامشي أن هذه الأخيرة قد تأسست على التزامات تعاقدية وخاصة فقط، بينما أن المجالس هي مؤسسات عامة.

يمكن لهكذا إمكان ثوري مستقل من قبل البروليتاريا أن يتحق، في رأي غرامشي من خلال استقلال فكري وسياسي فقط. الحركة الجماهيرية وحدها لا تكفي: إذ تحتاج وحدتها أن تستوعب كلّ من شمال إيطاليا وجنوبها، وذلك كما يستشف من رأي غرامشي المنشغل بالمسألة في مقالته اللاحقة بعنوان المسألة الجنوبية (The Southern Question)، كما يتعين أن تنطلق من خلال حركة طليعية ذات جذور طبقية عمالية ومتناغمة معها، «يتعين على هذه الطبقة أن تدرب وتعلم نفسها على إدارة المجتمع» بحيث تكتسب كلاً من ثقافة الطبقة السائدة وسيكولوجيتها من خلال قنواتها الخاصة: «اجتماعات، ومؤتمرات، ومناقشات، وتربية متبادلة». وفوق ذلك، هناك حاجة لأن تنفذ «قوانين دولة العمال من قبل العمال أنفسهم» (Gramsci, 1977, p. 171). عندها فقد يمكن الاحتياط من التسوية السياسية في كلّ مسمياتها. هدفت جريدة **النظام الجديد** تحديداً كي ترسخ ذاتها بمثابة منبر لترسيخ هكذا أنشطة تمهيدية: أي إقناع العمال والفلاحين بالوصول إلى تصورهم الخاص للعالم من خلال حلقات العاملين وجماعات الشباب، وكذلك لتطوير أشكال فكرية جديدة (New Form of Intellectual-ism) منغرسة في التجربة العملية لحياة الطبقة العاملة (Gramsci, 1957, pp. 21, 22).

أظهر تضامن الطبقة العاملة ذاته في مجابهة مع رجال صناعة تورينو من خلال إضراب عام ألهب حماس الحركة، ولو أنه لم ينجح. إلا أن غرامشي الذي خاب أمله من فشل الحزب الاشتراكي في فرض صورته على مجرى الأحداث، شكل مع آخرين الحزب الشيوعي الإيطالي في العام 1921. وحيثُ جوبه بترسيخ قواعد النظام الفاشي، تنكر غرامشي استراتيجياً لقطاعيته السابقة، داعياً الشيوعيين للانضمام إلى كلّ أشكال مقاومة الفاشية، مما يشكل الأمل الواقعي الوحيد. زار موسكو في العام 1922 وعاد في العام 1924 كي يتولى قيادة الحزب، ويؤسس جريدته **يونيتا** (حيث اضطرت جريدة النظام الجديد للتوقف عن الصدور). في انتخابات نيسان/ أبريل النيابية فاز 19 نائباً شيوعياً بمن فيهم غرامشي، وذلك على الرغم من جو الترهيب القمعي الذي مارسته الكتائب الفاشية. إلا أن الفاشيين حققوا انتصاراً كاسحاً، وبذلك أعلن موسوليني ديكتاتوريته في العام 1925. ألقي القبض على غرامشي في العام 1926 وحكم بالسجن لعشرين عاماً. وبعد أحد عشر عاماً من الحجز وسوء المعاملة، لم ير خلالها ولا مرة زوجته الروسية جيوليا شاكت (Giulia Schucht) أو ولديه الصغيرين مات غرامشي في العام 1937.

كتب غرامشي 34 كراساً خلال سجنه، تتراوح ما بين موضوعات أدبية من مثل دانتي وبيرانديللو (Pirandello) وبين موضوعات فلسفية وسياسية. ولم تنشر إلا بعد سقوط موسوليني. أكدت كتابات غرامشي في النقد

الأدبي على فهم الإنتاج الأدبي ضمن سياقه التاريخي والسياسي (وذلك على العكس من نظرة كروتشه اللاتاريخية للفن باعتباره قائماً بذاته)، ولقد رأى أن مهمة النقاد، متبعاً في ذلك دو سانكتس، تتمثل في التساوق مع الكفاح السياسي والثقافي من أجل نظام اشتراكي. تراوح موضوع الكراسات الأكثر ثباتاً ما بين المجالين الفلسفي والسياسي: أي الرابط ما بين النخبة المثقفة (Intelligen-tsia) والممارسة السياسية، مما يشكل خيطاً مستمراً يتخلل تفكير غرامشي خلال كلّ من مرحلة ما قبل سجنه وما بعدها.

يبرهن غرامشي، في مقالة حول إعداد المثقفين بأنَّ كلّ طبقة طامحة للسلطة وللدخول في دور اقتصادي مهيمن في مسرح التاريخ، تخلق جماعة من المثقفين متحدة مع مقتضياتها الاقتصادية. يتداول هؤلاء المثقفون «العضويون» (Organic) حول تجانس الطبقة، ووعيها بوظائفها، كما أنهم ينظمون المجتمع كذلك بحيث ييسرون توسع هذه الطبقة. إلا أنه يتعين على الطبقة كذلك أن تحوز على شطر من «المثقفين التقليديين» (Traditional Intel-lectuals) وتستوعبهم، أي أولئك الملتزمين بالنظام السابق؛ وهو ما سيساعد على إدراج الانتفاضات الأكثر راديكالية ضمن إطار الاستمرارية التاريخية. وبالطبع فإن العلاقة ما بين المثقفين ووسائل الإنتاج ذاتها هي غير مباشرة بالطبع، إذ تمر عبر بنية فوقية معقّدة يشكل المثقفون عناصرها «الرسمية» (Offi-cials).

يقول غرامشي إن هناك أرضيتين، أو قاعدتين للبنية الفوقية: المجتمع المدني، المكوّن من منظمات خاصة، والمجتمع السياسي الذي يتمثل في الدولة. ويمارس المثقفون وظيفتهم في **الهيمنة** الاجتماعية، ضمن الدائرة الأولى، إذ يشجعون الشعب على القبول العفوي (Spontaneous Con-sent) بأفكار وطموحات الطبقة الحاكمة. وفي المقابل، تضمن الدولة قانونياً الإنضباط من خلال الحكم المباشر والإرغام. يستعمل غرامشي تعبير «المثقف» هنا بمعنى موسع يغطي المرتبية بدءاً من المفكرين الأصليين والعلماء في الذروة ونزولاً إلى مديري ومروجي حكمة الطبقة المتداولة في القاعدة. يبين غرامشي أن التكوين الجماهيري للمثقفين في المجتمع المعاصر أدى إلى تشاركهم في الملامح المعيارية لفئات الجماهير الأخرى: أي التنافس، البطالة، فيض الإنتاج (الجامعي)، والهجرة.

هذا الجمهور من المثقفين هو المطلوب تحديداً من وجهة نظر ثورية. يحض غرامشي في «المسألة الجنوبية» على أن هذا التكوين الجماهيري للمثقفين يتعين أن يتعرض للانقسام، بحيث يصدر شطر منه بمثابة نزوح يساري موجة نحو البروليتاريا الثورية (Gramsci, 1957, p. 51). تتمثل نقطة انطلاق غرامشي في **الأمير الحديث** (*The Modern Prince*) في بحث ميكافيلي الثوري فيما يتعين أن يكون عليه الأمير، كي يقود الشعب إلى تأسيس دولة جديدة. يشرح غرامشي أن الأمير الحديث لا يمكنه أن يستمرّ في أن يكون مجرد فرد وإنما يتعين أن يكون منظمة: أي الحزب الذي يهدف إلى

تأسيس طراز جديد من الدولة. لا يمكن لهذا التحوّل إلى دولة اشتراكية أن يكون ناجحاً بدون قيام مثقفي البروليتاريا العضويين ذاتهم بتشكيل هيمنة بديلة.

تستند فكرة غرامشي في الهيمنة على بعض القراءات الأساسية لماركس والماركسية. وهو يرى الماركسية، قبل كلّ شيء، بمثابة ترسيمة متكاملة، لا تستوعب الفلسفة، والتاريخ، والسياسة، وحدها، وإنما تتضمن كذلك تأسيس هذه كلها في الحياة الاقتصادية. يبرز ذلك، على سبيل المثال، في مراجعة يُعَنِّفْ فيها بوخارين بشدة لفصله الميكانيكي ما بين مختلف نزعات أعمال ماركس. تعمل نظرة غرامشي بمثابة مقدمة مستفيضة لفكرة الهيمنة التي هي في الواقع توكيد من نوع الكناية للارتباط الجدلي ما بين الاقتصاد ودوائر البنية الفوقية، حيث يشدد على الدور التغييري للفاعلية البشرية بدلاً من الاعتماد على الحتمية الاقتصادية التي «لا مفرّ منها». وفيما يتعدى ذلك، يعتبر غرامشي أن تجديد ماركس الأكثر جذرية في العلوم السياسية يتمثل في إصراره على أن الطبيعة البشرية محتومة تاريخياً، أكثر من كونها مجردة، ثابتة، وجامدة (Gramsci, 1957, p. 140). وهذا هو ما يمنح توصيف غرامشي للدولة ثروة من التماسك الفلسفي والسياسي، أي الدولة التي تقوم بجدارة على صوابية نظرته إلى الهيمنة: «يتعين النظر إلى الدولة بمثابة» مرب «بمعنى أنها تهدف تحديداً إلى خلق نمط ومستوى جديدين من الحضارة» وبذلك خلق نمط معين من المواطنين (Gramsci, 1957, p. 187). ولأن المجتمع المدني والدولة يربيان الطبيعة البشرية أو يقولبانها إلى عربة ناقلة للموافقة والامتثال، فإن المثقفين العضويين يستطيعون، إذا توفرت لهم قاعدة تربوية ديمقراطية واسعة، إطلاق عملية تتمكن البروليتاريا من خلالها من إعادة قولبة إنسانيتها. وربما تشكل نظرة غرامشي إلى الهيمنة، كذلك، محاولة للإجابة على ما يراه بمثابة قصور في تاريخ الماركسية. فهو يقترح في عمله بعنوان **الماركسية والثقافة الحديثة** (*Marxism and Modern Culture*) بأنَّ هناك مهمتان حاسمتان قد جابهتا النظرية والممارسة الماركسية وهما: محاربة الأيديولوجيات الحديثة في أشكالها الأكثر تطوّراً، بحيث تتمكن من اجتذاب وتكوين نواتها الذاتية المستقلة من المثقفين؛ وكذلك تربية الجماهير. ويقول غرامشي بأنَّ المهمة الثانية قد استنفذت الماركسية على حساب الأولى. ذلك أن نشر الماركسية على مستوى ثقافي شعبوي، ولو أنه حاكم وحاسم، إلا أنه صراحة غير ملائم للتغلب على أيديولوجية الطبقات المتعلمة. يرى غرامشي أن الماركسية ما زالت في مرحلة ترويجها الشعبي، إلا أنه يضيف أنها تحتوي في ذاتها على المبدأ الجدلي لتجاوز ذلك. ويتعين عليها الآن الدخول في عملية مديدة لتنمية نواة من المثقفين؛ ويمكن، على ضوء ذلك، النظر إلى فكرة غرامشي في الهيمنة بمثابة محاولة ذات أهمية لتوسيع النظرية الماركسية عموماً على أساس ممارسة تنغرس ميرراتها التنظيرية في المتطلبات الخاصة للسياق الإيطالي. وبسبب الدهاء والفطنة الذي تقوم عليه نظريات غرامشي على صعيدي

السياسة والممارسة، هناك شبه إجماع على اعتباره واحداً من أبرز المسهمين في القضية الماركسية.

م. أ. ر. حبيب (M. A. R. Habib)

قراءات:

Bellamy, R., and Schecter, D. 1993: *Gramsci and The Italian State*.

Fontana, B. 1993: *Hegemony and Power*.

Gill, S., ed. 1993: *Gramsci, Historical Materialism and International Relations*.

Jay, Martin 1984: "The Two Holisms of Antonio Gramsci".

غرينبرغ، كليمان (Greenberg, Clement) (-1909)

يعتبر مايكل فرايد (Michael Fried) الناقد الفني الأميركي «قبل كلّ شيء ناقد للوحة جديدة ونحت من عصرنا الحاضر». حيث يرتكز هذا النقد على أسلوب النقد الذاتي عند كَنْتْ (أسلوبه في استخدام المنطق لدراسة حدود المنطق) الذي يتغذى على النظرة الماركسية للثقافة الرأسمالية، ويبدو أن المكونيين الأساسين من انتقادات غرينبرغ موجودة في «الطليعة والفنّ الهابط» (Avant-Garde and Kitsch) (1993): أن الفنّ هو حول الحرف الخاصة، وعلى وجه التحديد أن اللوحة هي عن الأشكال الملازمة لذلك، وهذا الفنّ الجديد هو تمرد ضدّ التقاليد المادية. ويستخدم غرينبرغ هذه المكونات للحصول على فهم فن حداثي انتقاده مرتبط بسهولة أكثر مع التعبيرية التجريدية التي قال عنها مؤخراً، إنّه يفضل في الاتصال التجريدي التصويري (التي ميزها هارولد روزنبرغ (Harold Rosenberg) بصفتها لوحة فعالة). فأساسيات هذا الفنّ، قد تمّ وصفها، هو الوصف في نوع **اللوحة الأميركية** (American-Type Painting) (1955)، التي تشمل أولاً، التأكيد على السطح (على سبيل المثال، والتسطيح النابض لـ مارك روثكو (Marc Rothko)، ثانياً، التركيز على التناقضات القيمة (أي، في استقطاب الضوء/ النقيض المظلم من بولوك (Pollock)، ثالثاً، الشكل الكبير لتعويض فقدان الوهم من الفراغ الناجم عن العنصرين الأولين أيضاً من الضروري لهذا الفنّ أن برز فن كبير من استيعاب فن كبير في الفترات السابقة. وهذا ما تمّ تأكيده في مقالة موسومة بـ «اللوحة الحداثية» (Modernist Painting) (1961)، حيثُ أنَّ التأثير الأساسي من التسطيح يبرز من خلال سعي اللوحة إلى نقد ذاتها والتخلص من تأثير أي وسيلة أخرى من نفسها، حيث كان يقتفي أثرها موندريان (Mondrian) من خلال التكعيبية والانطباعية، لقمع آثار النحت في لوحة البندقية (Venetian Painting) للقرن السادس عشر». المشاركة تصويرية التجريدية (Post Painterly Abstraction) عند غرينبرغ تجريد (Greenberg, 1964) تعادل عمل الرسامين في مجال اللون-(Color Field)، (وهذا هو موريس لويس (Morris Louis) وكينيث نولاند (Kenneth Noland) مع الانطباعية)، حيث يرى شكله الأساسي – الانفتاح – كما فعل مع الشكل المغلق للصور

المركزية للتعبيرية التجريدية. إن الانتقادات الموجهة لمركز انتقادات غرينبرغ لبعض النقاد ت. ج. كلارك (T. J. Clarck) على أعماله الشكلية - الاعتقاد بأنَّ اللوحة هي في المقام الأوّل تحوم حول وسط اللوحة، باعتبار أن الشكل يعطي المعنى أكثر من وسط اللوحة، في حين بالنسبة للآخرين (روزاليند كراوس (Rosalind Krauss) تحوم حول «التاريخانية» (Historicism) - الاعتقاد بأنَّ اللوحة لها معنى شمولي ملازم لها وحدها، وهذا يعني أن العمل الفني هو شرط للطريق الذي قد يسافر عبر التاريخ. ولعل الانتقاد الأكثر وضوحاً لشكلية غرينبرغ والتاريخانية هو أن ينظر إليه في حالة 1966 عام من قبل الفنان المفاهيمي البريطاني جون لاثام (John Latham): تمّ فحص كتاب غرينبرغ الموسوم **الفنّ والثقافة** (*Art and Culture*) من قبل مدرسة سانت مارتن لمكتبة الفنّ (St Martin's School of Art Library)، وقد تمّ اختيار بعض الصفحات منه لمضغها، والبعض الآخر لمعاملتها كيميائياً، وخمرة معاً مع الخميرة المعبأة بزجاجات - ومن ثمّ أعيد بعد ذلك بعام هذا الكتاب إلى المكتبة بهذا الشكل. وقد دخل هذا الحدث لكتاب **الفنّ والثقافة** لـ لاثم في التاريخ(Latham's Art and Moma, New York Culture, 1966-1969) لفيف من الزجاجات والمستندات في حال الملحق.

غرير، جيرمين (Greer, Germaine)

جيرمين غرير (1939-) ناقدة ثقافية أسترالية. وهي كاتبة ومحررة من النوع الغزير الإنتاج، وكتابتها اللاتقليدية والتي يصعب تصنيفها، عالجت مواضيع متنوعة مثل النسوية، والفاشية، وسن اليأس عند المرأة، والإخصاب، والفنانات والشاعرات من النساء، وشيكسبير.

وكان كتابها الأوّل **خصي الأنثى** (*The Female Eunuch*) (1970) أول كتاب نسوي من الطراز الممتاز، والذي عبرت فيه عن تأثيرها بالفلسفة الوجودية، بمثابة حثّ النساء على تحرير أنفسهن برفض خنق أصالتهن وذكائهن. وشكلت مقالتها التي ألقتها في مركز تولسا (Tulsa center) لدراسة الأدب النسائي ما يشبه المانيفستو المهم للمطالبات بحقوق المرأة والانخراطات في عملية استعادة أدب المرأة وتاريخها.

قراءات:

Greer, Germaine 1970: *The Female Eunuch*.

--- 1979: *The Obstacle Race: The Fortunes of women painters and their works*.

---- 1984: *Sex and Destiny: The Politics of Human fertility*.

---- 1982: "Tulsa Center for the Study of Women`s Literature- What we are doing and why we are doing it".

------ ed. 1988: *Kissing the Rod: An Anthology of Seventeenth-Century Women's Verse*.

غلينيس كار (Glynis Carr)

غريماس، ألجيرداس جوليان(-1948)
(Greimas, Aljirdas Julien)

منظِّر لِتْواني مختص بالعلامات (Se-miotics) ويعيش في فرنسا. وكان لعمله المنصبّ على جمالية السينما البنيوية تأثير على علم القصة والسرد (Narratology).

يمثِّل عمل غريماس حركةً ترمي إلى وضع نظرية تتعاطى مع جميع الطرق التي بها يكون إنتاج للمعنى، في اللغة الأدبية من الجمل من خلال مقاطع منطقية متنقلة، وصولاً إلى المعنى الكامل للنصّ وعلاقته بنصوص أخرى. وهو يبدأ من مقدِّمة بنيوية أساسية، هي: هناك كيان مشترك عام للغة يؤلّف نوعاً من مجموعة من كلّ ما هو ممكن قوله أو كتابته. انظر (langue/ parole) تتألف من متضادات ثنائية. وقد أنشأ هذه النظرية لكي يشرح التغيرات في معاني العناصر المعجمية كما تستعمل في جملٍ مختلفة. انظر فرديناند دو سوسور (Ferdinand de Saussure) وعند غريماس (Greimas) بدت الاستعما لات المختلفة لمفردة معجمية في سياقات مختلفة منتجةً شبكةً من المعاني المختلفة تظهر عبر تكرار المفردة. لذا، فإنّ استعمال الكلمة ذاتها في جملتين مختلفتين يظهر مجموعة مزدوجة من التعارضات الثنائية: إحداها تتعلّق بالمعاني الناتجة في كلّ جملة من ذاتها ومن ذاتها (انظر (Actant)، والأخرى تتعلّق بالعلاقة بين الجملتين. ويعرف هذا التشكيل بالمستطيل العلاماتي، أي شكل يقوم بدور عملية توحيد بين الجملتين. وهذا الشكل يوضح المعاني الناتجة عن العلاقة بين الجملتين. فعندما ينتقل المرء من جملة إلى جملة تنتج صورة متّسقة لمعنى النصّ ككل، بصورة تدريجية من الجمل المفردة وعلاقاتها الواحدة منها بالأخرى. وتترجم طبقات المعنى بانسجام وباتّساق بحيث تكون كلّ طبقة ذات علاقة مع الطبقات الأخرى. وهذا التشكيل، لا بدَّ من أن يلقي كلّ مستوى ضوءاً على سِمات كلّ مستوى آخر، بحيث يتحقق إنشاء معنى موحّد بصورة موضوعية.

على أي حال، كان غريماس على وعي من أن نظريته ذات إشكالية، استناداً إلى أن تحديد هذه الأنواع من التماثلات يمكن أن يختلف، جذرياً من قارئ إلى قارئ. فالبيئة الثقافية تفرض على محاولته أن تنتج، بحركة بنيوية كلاسيكية، علماً للقراءة يكون موضوعياً. وقد حاول أن يحلّ هذه المسألة بالرجوع إلى شكل من أشكال الكفاءة الأدبية. فتحليل المستويات المختلفة من المعنى، بدءاً من الكلمة المفردة صعوداً إلى العلاقات بين النصوص، يُنظَّم على صورة طبقات تصنيف تكون دائماً خاضعةً لمعرفة القارئ بالمعاني. ويكون تكرار عناصر مستويات التصنيف في قلب إنتاج المعنى في هذا المخطط. وعلى كلّ حال نقول، إن هذه العملية قد لا تكون ناجحةً دائماً، إذا لم يكن للقارئ وصولٌ للنظريات الثقافية التي قد يُفترض بأنها لأزمة لقراءة غير منقوصة من النوع الذي أقترحه غريماس. فنظريته تمثِّل محاولة مهمة لإنتاج نظرية شاملة للسرد، لكنّها عاجزة عن التعاطي مع المسألة التي يواجهها المذهب البنيوي عموماً، وهي: مسألة كيف يكون البحث في التغيير الثقافي.

قراءات:

Greimas, A. J. 1966: *Semantique Structurale.*

------ 1970: *Du Sens.*

----- 1987: *On Meaning: Selected Writing in Semiotic Theory.*

بول لينز (Paul Linnes)

غرايس، بول (Grice, Paul) (1988-1913)

كان غرايس شخصية مميَّزة في فلسفة ما بعد الحرب في أوكسفورد، حيث كان تأثيره الرئيسي في نظريات المعنى والحديث/ التواصل. ففي مقالته عن المعنى (Grice, 1989, Essay 14)، ميّز، وبشكل حاسم، بين نوعين عامين للمعنى هما «الطبيعي» و«اللا طبيعي» الموضَّحين، وعلى التوالي، بالجملتين: «تلك البقع تعني الحَصبة» و«تلك الملاحظة»، هو خنزير «تعني أن دون جشع». والنوع الثاني الذي هو الشغل الشاغل للسانيين والفلاسفة، فقد جرى تحليله بلغة القصد. وبشكل عام، عنى المتكلم أن P بملاحظته إذا كان يقصد صراحةً أن يصدق المستمعون أن P، وعلى أساس إدراكهم لذلك القصد. (وهذا شرح في Grice, 1989, Essays 5-6). ونتيجة هذه المقاربة، المتنازع عليها، هي أن معاني الجمل تابعة للمقاصد أو النوايا عند المتكلمين في لفظها.

وغالباً ما أكّد غرايس أن التعابير الملفوظة تتضمن (مثلاً، تلمح، تقترح) شيئاً غير ما تقول. وقد صممت نظريته الخاصة بالمحادثة (Grice, 1989, Essays 2-3) لتوضيح ذلك. وعادة ما تنطلق المحادثة من الافتراض المفيد أن المتكلمين متقيّدون بـ: «قواعد سلوك» متنوعة (مثلاً، «كن في الموضوع»، «تكلّم الصدق». والمسألة المهمة تتعلّق بما إذا كانت هذه «القواعد» هي، كما اعتقد غرايس، أفكار ثقافية شاملة). والسامعون يعرفون ما «ضُمن» عبر معرفة ما قصد المتكلمون أن ينقلوا، استناداً إلى أنهم، وبالرغم من المظاهر، أطاعوا «القواعد». وهذا يوحي بطريقة ممتعة لشرح تحديد المعاني المجازية والساخرة. وإن الكثير من العمل البراغماتيكي ينطلق من نظرية المحادثة عند غرايس (مثلاً، Sperber and Wilson, 1986). انظر، أيضاً، Language, Philosophy of, Metaphor.

قراءات:

Grandy, R., and Warner, R. 1986: *Philosophical Grounds of Rationlity.*

Crice, Paul 1989: *Studies in the Ways of Words.*

Sperber, D., and Wilson, D. 1986:*Relevance: Communication and Cognition.*

دايفد إ. كوبر (David E. Cooper)

المجموعة والشبكة[5] (Group/ Grid)

تلك كانت الصيغة التي وظّفتها ماري

(5) الشبكة ترجمة للكلمة (Grid) ومعناها التفصيلي لوحة مقسَّمة أفقياً وعمودياً بخطوط مستقيمة تحوِّلها إلى مربّعات صغيرة (المترجم).

دوغلاس (Mary Douglas) لتصنيف العلاقات الاجتماعية. فقد كانت مهمة بمسألة كيفية ضبط الأفراد والسيطرة عليهم في المجتمع. فالمجموعة تشير إلى الوحدة الاجتماعية ذات الحدود، بينما تشير الشَّبكة إلى القواعد التي تربط الناس، أحدهم بالآخر، على أساس مركزية ذاتية. وكلما ضعف العازل تزيد حرية الأفراد لجهة علاقتهم، أحدهم بالآخر، وفقاً لرغباتهم. ووضعت ماري دوغلاس قائمة رباعية هي: شبكة قوية مع مجموعة قوية، شبكة قوية مع مجموعة ضعيفة، مجموعة ضعيفة مع شبكة ضعيفة، شبكة ضعيفة مع مجموعة قوية، ثمّ استخدمت التركيبات المختلفة لتحليل الثقافات تحليلاً مقارناً.

قراءات:

Douglas, Mary, T. 1970 (1973): *Natural Symbols: Explo rations in Cosmology.*

----- and Isherwood, B. 1979: *The World of Goods.*

جانيه ماكغافي (Janet MacGaffey)

Guattari, Félix (انظر: دولوز، جيل وغاتاري، فليكس).

Gutar, Susan (انظر: غيلبرت، ساندرا وسوزان غوبار).

نقد الكتابات النسائية (Gynocritics)

هو مصطلح سكَّته إيلاين شوالتر (Elaine Showalter) للإشارة إلى دراسة كتابات النساء في محاولة لإنشاء تاريخ أدبي نسائي ولاستكشاف قضايا التأثُّر الأدبي والتقليد والدراسات بين النصية والعمليات التي يتولد بها المغزى على الصعيدين العام والخاص في المجتمعات النسائية المقهورة والخاضعة. وبما أن هذا النقد كان ملتزماً بمنهجية اجتماعية- تاريخية ومادية، ولكن ليست ماركسية بالضرورة، فإنّه يتوسع في استخدام المعلومات من تاريخ وسيكولوجيا وسوسيولوجيا النساء، كما أنه كان عدوانياً في توسيعه تعريفَ الأدب ليشمل المذكرات واليوميات وأشكال الكتابة الأخرى التي كانت مُهْمَلة سابقاً على الرغم من أهميتها الثقافية. ونجد البيانات (Manifestos) الأولى لعلم نقد الكتابات النسائية والشروحات المنهجية له مجموعةً عند شوالتر (Show alter) (1985) ويبقى كتابها **أدب خاص بهن** (*A Literature of Their Own*) (1978) أحد أكمل الأعمال التي تتحقق فيها نظرية نقد الكتابات النسائية. في سبعينيّات القرن العشرين، كان الباحثون في حقل النساء الملوَّنات (غير البيضاوات) ينتقدون التحيز العِرقي والإقصاء والتعميمات الخاطئة في نقد الكتابات النسائية، إلا أنه يمكن إدراج معظم الأعمال التي أُجريت حول الكاتبات الملوَّنات خلال السبعينيّات والثمانينيّات تحت عنوان نقد الكاتبات النسائية. وكان من أوائل المشاريع التي تقدّم بها هذا النقد (وهو لا يزال مستمراً) كان استرجاع وإعادة تقديم عدد هائل من النصوص التي ألفتها نساء. وبالمشاركة مع مشاريع مشابهة في حقول دراسات إنتاج السود والدراسات العرقية، تمكّن هذا المشروع من فرض

عملية إعادة ترسيم واسعة لمفهوم الكتابات الكلاسيكية الراسخة منذ أواسط السبعينيّات. وقد أنتجت الناقدات الملتزمات بهذا الاتجاه دراسات عديدة عن كاتبات أفراد، إضافة إلى تواريخ أدبية للكاتبات النساء في كلّ حقبة أدبية تقريباً؛ وتشدد هذه الدراسات غالباً على العلاقة بين النوع الأدبي والجندر الجنسي، والعِرْق والطبقة والجنسية الوطنية. وكانت الأعمال الأولى في هذا الحقل تتكل، دون أن تقر بذلك دائماً، على نظرية خاصة في المحاكاة: فالكاتبات النسوة يستوعبن الواقع الموضوعي ويصفنه بطريقة مباشرة في نصوصهن، وهذا ما يجعل من هذه النصوص مرايا حقيقية للذاتية النسوية وسجلاتٍ للتجربة النسوية. وكان يُنظر إلى عملية القراءة عموماً بأنها عملية تبادل بين الكاتبات النساء والقراء متحدين في اكتشاف الهوية النسوية الفردية والجماعية من أجل ذلك، كانت الناشطات النسويات الفرنسيات وغيرهن من أتباع مدارس ما بعد البنيوية حتّى أواسط الثمانينيّات، يرفضن فكرة نقد الكاتبات النساء لسذاجتها النظرية وينتقدن فشل الناقدات في هذا الحقل في مساءلة الشفافية الظاهرة للغة بما هي وسط تعبيري تمثيلي (Moi, 1985). وفي حين كان بوسع علم نقد الكتابات النسائية إطلاق دفاع أقوى عن المشروع الإنساني (الذي كان من شأن تحقيقه أن يستتبع تغيراً اجتماعياً ثورياً)، إلا أنه منذ أواخر الثمانينيّات كان هناك أعمال مطوَّلة تنحو باتجاه التوليف بين المقاربات النسوية الفرنسية والأميركية، كما كانت هناك أعمال تميزت بالبلاغة في الدفاع عن التنوع داخل الخطاب النسوي ما سمح للناشطات النسويات بالتحرّك في تجاوز هذه النقاشات العدائية. واليوم ينزع هذا النقد إلى إدماج النظرة ما بعد البنيوية، وهو يبقى أحد أكثر الطرق العلمية إثارةً وأغزرها إنتاجاً.

انظر أيضاً المداخل: Feminist Criticism; Intertextuality; Showalter, Elaine.

قراءات:

Moi, Toril 1985: *Sexual/ Textual Politics.*

Showwalter, Elaine 1989: "A criticism of our own: Autonomy and Assimilation in Afro-American and Feminist Literary Theory".

----- 1977: *A Literature of Their Own: British Women Novelists from Brontë to Lessing.*

------- 1933: "American gynocriticism".

------- ed. 1985: *The New Feminist Criticism: Essays on Women, Literature, and Theory.*

Todd, Janet 1988: *Feminist Literary History.*

H

هابرماس، يورغن (Habermas, Jürgen) (-1929)

فيلسوف ألماني، وعالم اجتماع، ومفكر نقدي. كان أكثر الفلاسفة تأثيراً في ألمانيا منذ الستينيّات، بمداخلاته المتكررة التي كانت بمثابة نقد اجتماعي وسياسي. توسع تأثيره سريعاً في التسعينيّات ليس في القارة (الأوروبية) وحدها، وإنما كذلك في العالم الأكاديمي الأنجلوسكسوني.

كان عضواً في **مدرسة فرانكفورت** للبحث الاجتماعي وتشارك معها في الرؤى **الهيغلية والماركسية** في التاريخ والمجتمع وتطوره. تغرس نظريته النقدية جذورها في روحية نظرية مدرسة فرانكفورت النقدية، ولو أنها تعرضت للتحوّل والتوجّه نحو الأشكال الرمزية للتفاعل الاجتماعي اللغة والتواصل (Language and Communication). ركزت محاولاته المبكرة على صياغة «نظرية اجتماعية نقدية ذات قصد تطبيقي» أي نظرية نقدية للمجتمع الرأسمالي الحديث، بدءاً من نقد «العلماوية» (Scientism) (أي اعتقاد العلوم الوضعية بذاتها باعتبارها الفئة الوحيدة للمعرفة الممكنة) وما يرتبط بها من وعي تكنوقراطي (Technocratic Consciousness) يفرض مثله العليا التكنوقراطية على الحياة العملية.

لم يقبل هابرماس أبداً بتشاؤمية تصوّر مدرسة فرانكفورت الخاص «بالعقل الوسائلي» (Instrumental Reason) (أي العقل المستخدم فقط بمثابة أداة ضمن عقلانية «الوسائل - الغايات») السائدة في المجتمعات الرأسمالية. لقد اعتقد أن العقل لم يطمس في المجتمعات الحديثة، وإنما هو مازال متوفراً على شكل اهتمامات تحررية. يمكن لنقد العلماوية أن يحرر نظريته النقدية من الاعتقادات الوضعية بنظرية صافية، ويتيح حلاً لمشكلة الربط ما بين النظرية وتنفيذها التطبيقي، بعيداً عن الحلول الوسائلية التي يوفرها الخبراء.

استمر البحث عن أسس معرفية لنظريته النقدية في المعرفة والاهتمامات الإنسانية (Knowledge and Human Interests) (1968) ربط في هذا العمل «المعرفة» بثلاثة اهتمامات معرفية (قبلية) (مستنداً في ذلك على كلّ من بيرس، ديلتي (Deltey) وفرويد). وهي: التقنية، التطبيقية، والتحررية التي تتطابق على التوالي مع العلوم الطبيعية، والعلوم الاجتماعية، والعلم النقدي الخاص **بالتحليل النفسي**. اعتبر علم التحليل النفسي (بما له من تحليل تأويلي للأعماق، وبقدرته على التفكير في الذات) أنه نموذج مثالي موجود للنقد والتحرر، يمكنه في نهاية المطاف توفير الملامح الأساسية لنظرية هابرماس النقدية الاجتماعية.

وكما هي الحال في التحليل النفسي، نقلت فكرة «الكلام الملتوي» (Distorted Speech) إلى الأشكال الاجتماعية بغية فهم **الأيديولوجيا** بمثابة تواصل ملتوٍ بانتظام (Systematically Distorted Communication). ومع أن هابرماس لم يحدد بشكل مقنع ما يشكل تخوم ما يمكن اعتباره بمثابة وضعية كلام طبيعية، فإن مفهوم الأيديولوجيا أزيح وتمت دراسته فيما يتجاوز تعريفه الكلاسيكي بمثابة معرفة زائفة. كما أنه جادل بأنّ المجتمع يمكن تحليله الآن انطلاقاً من اللغة، والعمل، والقوة (متجاوزاً بذلك تحديدات ماركس الذي اختزل التكوين الذاتي للأنواع بشكل قاطع في فئة العمل). وبغية تعيين الاتصال الملتوي، أدمج بعض جوانب **علم التأويل** في نظريته النقدية. في مساجلة مطولة مع غادامير دافع عن استخدامه لعلم التأويل بمثابة قوة نقدية في نظريته، إلا أنه كسب كذلك استبصارات لا تقدر بثمن لتبنيه علم التأويل في كتاباته اللاحقة حول النظرية الاجتماعية والأفعال التواصلية.

من خلال نقده للآليات الأيديولوجية المولدة للاتصال الملتوي في المجتمعات الحديثة، اقترح هابرماس مفهوم وضعية الكلام المثالية (Ideas Speech Situation) (بمثابة مثل أعلى على التواصل الحرّ وغير المقيد) الذي يمكنه لعب دور التصوّر المعياري.

استخدمت فكرة «علوم إعادة البناء» (Reconstructive Sciences) للدلالة على تلك المشاريع العلمية التي تستعمل فكرة تأمل كنتية (من مثل السؤال ما هي الشروط الضرورية لكفاءة إنسانية محددة). تابع في السبعينيّات محاولاته في إعادة البناء في الحقل اللساني بغية توفير «براغماتية كونية» (مبحث لغوي يعنى بدراسة العلاقة ما بين التعابير والكلمات وبين مستخدميها)، أي نظرية في الملامح الكونية للكفايات اللسانية البشرية (أي بنى قاعدية وقواعد أساسية) يمكنها إيضاح فكرته في التواصل والحالة الناشزة للتواصل الملتوي بشكل منتظم. واشتغل في الآن عينه على نظرية في التطور الاجتماعي (بما يتجانس مع إرثه الماركسي - الهيغلي)، بمثابة «إعادة بناء المادية التاريخية». يمكن فهم التطور الاجتماعي، في هذه المحاولة، بمثابة نمو قدرات الجنس البشري المتمثلة في كلّ من الاستبصار الخلقي والمعرفة التجربية المتعلّقة بالتقدّم التقني والسيطرة على الطبيعة.

في العام 1981، ومع نشر عمله بعنوان **نظرية في فعل التواصل** (*The Theory of Communicative Action*) زاد ابتعاد

هابرماس عن نموذج العقل المرتكز على الوعي وإقترابه من نموذج اللغة (بمثابة كلام). هذا التحوّل مصمم لإمداد نظريته النقدية في المجتمع بأسس معيارية جديدة بدلاً من الافتراضات القبلية لعمله السابق. في التواصل، ومن خلال الدخول في الكلام، حيث هناك تواجد لمتحدث واحد ومستمع واحد على الأقل، نحن لا نقتصر على التلفظ بجمل وإنما نحن في الآن عينه نتواصل مع العالم الواقعي، ومع أعضاء آخرين في المجتمع، وكذلك مع كلّ من أفكارنا الجوابية الخاصة، ومشاعرنا ورغباتنا من خلال إطلاق ادعاءات في هذه الأبعاد الثلاثة. إننا نستعمل اللغة في الحياة الواقعية على مستوى إنجازي. يمكن لصدق هكذا ادعاءات (حيث يميز هابرماس بالمقابل ما بين ادعاءات الحقيقة، وادّعاءات الصواب المعياري، وادّعاءات التعبيرات الصادقة) أن يتحدد تبعاً للمبررات والاستبصارات الصادرة عن المشاركين. ادعاءات من هذا القبيل مطروحة للنقد وإثبات الصدق. تعالَجْ تلك المختلف عليها من خلال المجادلة، ويمكن الوصول إلى توافق من دون اللجوء إلى القوة.

تحيل «العقلانية التواصلية» (Com-municative Rationality)، تبعاً لهابرماس إلى تجربتنا في كلامنا المجادل بدون قيود، وإلى إجماعه المُوحِّدْ. يجد هذا المنظور أصله في وظيفة اللغة على صعيد التدامج الاجتماعي، أو على صعيد تنسيق مخططات مختلف الناشطين في التفاعل الاجتماعي. تضمن العقلانية التواصلية أن تتوجه جهودنا نحو **التفاهم والتوافق** ما بين الذاتيين بدون اللجوء إلى القوة. وطالما ازدادت العقلانية التواصلية (الهادفة إلى توافق إجماعي) ضمن «مجموعة بشرية تواصلية» نلاحظ توسع التنسيق غير المقيد للأفعال، والحلّ المجمع عليه للصراعات (شريطة أن لا تتجاوز حدود المقاربة المعرفية). تستعمل عقلانية الممارسة التواصلية اليومية المجادلة بمثابة «محكمة استئناف» (Court of Appeal). وتستبعد باستمرار الاستخدام المباشر أو الاستراتيجي للقوة.

تتمثل أطروحته الرئيسيّة في أننا نعيش في عالم حياتي ننسق فيه أفعالنا من خلال التواصل. وبفضل هذا التنسيق يحافظ الجنس البشري على ذاته. ومع أنَّ المجتمعات الحديثة مشبعة بالعقلانية المعرفية - النفعية المؤدية إلى **الأفعال الغائية**، إلا أن النواة القاعدية التي تشكل أساس كلّ أشكال المجموعات الإنسانية تتمثل بالعقلانية التواصلية. يتمكن هابرماس بهذه الطريقة من طرح ادعاءات نظريته الاجتماعية من خلال تأمين رباط عالمي المدى وبالتالي موضوعي بمثابة الأساس لكلّ مجتمع. تتوقف قوة نموذجه في العقلانية التواصلية، كما يقرّ هو ذاته، على خصوبة برامج البحث التي تتأسس عليه:

يضمن عالم الحياة وحدة موضوعية العالم والعلاقات ما بين الذاتية لأعضائه (من أجل تنسيق الفعل)، مما يطلق عملية الفهم والتوافق. ويشكل عالم الحياة دوماً الأرضية ويظل ضمنياً قبل الولوج لأي نقد له. يحمل عالم الحياة معه تقليده الثقافي وهو أساسي لاندماج الفرد الاجتماعي. وفي مقابله تنشط المنظومات الاجتماعية من مثل الاقتصاد وإدارة الدولة. وبينما يعاد إنتاج عالم الحياة

على أساس العقلانية التواصلية، يسود الفعل الوسائلي في المنظومات. وتتغلغل مقتضيات المنظومة في عالم الحياة، وفي المقابل، تتوقف المنظومات على إنجازات عالم الحياة، (المهارات الفردية، الولاء الجماهيري). وبينما تمسّك ماركس بنظرة خطية جداً ما بين **القاعدة والبنية الفوقية**، يُبيِّنْ هابرماس العلاقة التفاعلية ما بين عالم الحياة والمنظومة الاجتماعية. وهو يطلق تسمية استعمار عالم الحياة (Colonization of the Life World) على الحالة التي يولد فيها تدخل المنظومات اضطرابات في إعادة إنتاج عالم الحياة. ينظر إلى هذه التدخلات بمثابة حالات مرضية تتجلى على شكل فقدان المعنى، والغفلة الاجتماعية، واضطراب الشخصية.

ولكن من هم الفاعلون في الاحتجاج وأشكاله في مناطق الصراع الاجتماعي في أيامنا؟ كلّ حركات الاحتجاج تنجم، تبعاً لهابرماس من استعمار عالم الحياة، في كلّ مرة يتعرض فيها للتمزق، أو يهدد من قبل قوى منظومية خارجية. يمكن أن توصف كلّ جماعات الاحتجاج بمثابة مقاومات لنزعات استعمار عالم الحياة، وتتجلى إمكانية تحررية في تلك التي تنشد أشكالاً جديدة من الحياة الاجتماعية في التعاون والتشارك الجماعي. لا يفرض القضاء على استعمار عالم الحياة عزلته عن كلّ أشكال الحداثة. وكلما ازدادات العقلانية التواصلية لعالم الحياة، تحسنت فرص نمو المقاومات المؤسسية التي بإمكانها الحدّ من الوظيفة التدميرية للقوى المنظومية. الحيز العام هو المكان المركزي كي يتم التوصل إلى التفاهمات بشكل منطقي.

يضع هابرماس ملامح نظرية في **الحداثة** بالاستناد إلى فيبر (Habermas, 1981؛ الترجمة الإنجليزية عام 1984). يمكن النظر إلى المجتمع الحديث بمثابة نتاج عقلنة عالم الحياة وتمايز المنظومات الاجتماعية. إلا أن تحديث عالم الحياة أدى إلى انشطاره إلى ثلاث دوائر قيمة (العلم، والأخلاقيات، والفنّ). ويشرح هابرماس «الوجه المظلم» (Dark Side) للحداثة باعتباره نتاج حالات العقلنة وأحادية الجانب. أعطيت دائرة العلم موقعاً مفضلاً في المجتمعات الحديثة، بمثابة عقلانية علمية - تقنية على دائرتي الفنّ والأخلاقيات. وهو يعتقد أن «مشروع الحداثة غير المنتهي» يتطلب تقليداً ثقافياً جديداً يقوم على إعادة تكامل كلّ دوائر الحياة الثلاث واندماجها معاً (Habermas, 1983b).

أما فيما يتعلق بعلم التأويل، فإنه يلعب دوراً حيوياً في مقاربة هابرماس، كما كان الحال في مشاريعه السابقة. فالفعل التواصلي متصل بالتأويل. ففي نموذج المتحدث/المستمع الذي يقدمه هابرماس للوظيفة الإنجازية للغة، فإن كلا المشارِكَيْن يدخلان في علاقة تأويلية. وتمتد الحاجة إلى علوم التأويل إلى الحياة اليومية، حيث أصبحت أغلب ملامحها العادية غريبة. يمثل استخدام التأويل في العلوم الاجتماعية الحالة السوية. إلا أنه لا يجوز استعمال علوم التأويل كي تؤدي إلى أي نوع من النسبية. إذ يتعين أن تكون العلوم الاجتماعية موضوعية ونظرية في آن معاً. يعتقد هابرماس أن هذا الشرط يمكن تحقيقه من خلال «تجرد يتم عن طريق التفاوض» ويكون رهناً بموقع القائم بالتأويل.

يقترح هابرماس في دائرة علم الأخلاق، نظريته في أخلاقيات الخطاب التي ترمي إلى الحلول محل الإلزام المقولي الذي ذهب إليه كَنْت. إنّه يجعل الجدال الخلقي متميزاً عن أشكال الجدال الأخرى بمعنى أنه لا يكون بصدد صدق ادعاءات الحقيقة، وإنّما هو يرمي إلى إقرار ما إذا كانت الأفعال الإنسانية والمعايير الحاكمة لها صائبة.

تتمثل الفكرة القاعدية التي تقوم عليها أخلاقيات الخطاب (والتي يدعوها هابرماس مبدأ (D) (د) في أن المعايير تكون صادقة حين تحوز أو يمكن أن تحوز موافقة كلّ أولئك المنخرطين في دورهم بمثابة مشاركين في خطاب عملي. يدلّ هذا المبدأ على الطابع الإجرائي لحلّ المشكلات الخلقية ضمن حدود جدالية.

إلا أن كامل فكرة أخلاقيات الخطاب (وخصوصاً ذلك الشرط القائل بأنَّ المعيار يتعين أن يلقى الموافقة العامة) ليست اعتباطية، كما لا يتعين أن تؤخذ ببساطة بمثابة إيماءة ايحائية. إنّما هي تقوم على مبدأ أكثر عمقاً وكونية (يستعيره هابرماس من ميد). يتعين على كلّ معيار صادق، تبعاً لهذا المبدأ، أن يستوفي شرطاً محدداً وهو أن: يتمكن كلّ من هم مشمولون به من القبول الطوعي بعواقبه وآثاره الجانبية التي يمكن توقّع حدوثها حين وضعه موضع التنفيذ بما يرضي مصلحة كلّ منهم. يقترح هابرماس هذا المبدأ بمثابة قاعدة للمجادلة (مبدأ يو"U")، تقوي مصطلحاته في أخلاقيات الخطاب وتفسرها.

يجادل هابرماس أن مبدأ (U) لا يشبه الإلزام المقولي الكنتي المشكل قبلياً؛ وإنما هو بالأحرى اعتبار برغماتي - تجاوزي لافتراض مسبق ضروري وكوني للمجادلة. وهو ما يعني أننا إذا كنا ملزمين بالمجادلة وأبعادها التواصلية للوصول إلى توافق وتفاهم، فإنّه لن يكون هناك بديل معروف للحفاظ على استمرار هكذا مجادلة، إلا مبدأ (U). إنّه يعتقد أن مبدأ (U) يقدم أخلاقيات صادقة كونياً، ولا تتوقف على تأملات وحدوث ثقافة أو عصر خاصين. ومن ناحية أخرى، فإن نظريته الأخلاقية لا توفر حلولاً للمسائل الأخلاقية؛ وإنما هي تدلّ فقط على الخطوات الإجرائية لحلّ القضايا الجوهرية. إذ يتعين حلّ المعضلات الأخلاقية المحسوسة والصراعات الأخلاقية ضمن المجادلة التي ينخرط فيها المشاركون بشكل حرّ وفي علاقة تعاونية على قدم المساواة، بحثاً عن الحقيقة. والقوة الوحيدة المعترف بها في هذا المقام هي «قوة الحجة الأفضل» (The Force of Better Argument).

تكون تاريخانية حلول المسائل الأخلاقية ونسبيتها العالية جلية إذا بقيت قضايا هابرماس على هذا المستوى. فأخلاقيات الخطاب بالنسبة إليه هي أساساً علم إعادة بناء، بالمفهوم الأنثروبولوجي، حيث يرى الفاعل البشري مزوداً بكفاءات خلقية وأخلاقيات بمثابة آلية سلامة في مواجهة تدني حصانة الفرد في أشكال الحياة الاجتماعية الثقافية. ينجم تدني الحصانة هذا من التوتر الذي يقوم ما بين نمو هوية الفرد الشخصية، وبين تعرضه في الآن عينه للعلاقات بين الشخصية والروابط الاجتماعية واعتماده عليها. تتكوّن الأخلاقيات لحماية كلّ من الفرد (كرامته) وشبكة العلاقات بين الذاتية الضرورية للبقاء ضمن المجموعة. وهكذا تتكوّن تصورات العدالة (تساوي الحقوق والاحترام بالنسبة

للفرد) والتعاضد (الموجة نحو حسن حال المجموعة).

وتبعاً لنظرية لورانس كولبرغ (Lau-rence Kohlberg) في نمو الوعي الخلقي، لا ينشدها هابرماس توكيداً لإعادة البناء العلمي للكفايات الخلقية للفرد فقط، وإنما هو ينظر كذلك في إمكانية برنامج (طموح) في النمو الخلقي النشوئي للجنس البشري. وخلال مسار البناء هذا، يمكن تبيان شيوع أشكال الحكم الخلقي الكونية، وكذلك تبيان أن الفروق البنيوية ما بين الأخلاقيات قابلة للردّ إلى مختلف مراحل القدرة الخلقية، مما يساعد على تجنب النسبية الثقافية والتاريخية.

يقترح هابرماس من خلال الاستناد إلى نظرية كولبرغ في الكفايات الخلقية بمثابة أرضية، أن الدخول في خطاب حول صدق معيار ما، شبيه بإثبات صدق ادّعاءات الحقيقة. وهكذا تُحَوّلُ المعايير الاجتماعية إلى إمكانيات تنظيم أشكال الحياة، ويمكن أن تقبل على أنها صادقة أو ترفض باعتبارها غير صادقة. تتمثل زبدة نظرية هابرماس الخلقية في كونه يتخلى عن فكرة الحقائق الخلقية بما هي قيم، ويعيد طرحها بمثابة معرفة متعلمة وكفايات مكتسبة خلال التطور الاجتماعي للجنس البشري.

مما لا شكّ فيه، أن مدى اتساع مشاريع هابرماس منذ الستينيّات هائل. لقد تمّ تثبيت صوته في المقاومة النقدية بقوة بمقدمة العقلانية التواصلية. إلا أن الجميع لا يشاطرونه القناعات ذاتها. فأولئك الذين يعتقدون أن استخدام عقل (موحّد) في الحياة الاجتماعية (من مثل إكمال مشروع **الحداثة**) يشكل المهمة ذات الأولوية راهناً، سيجدون في عروض هابرماس حليفاً قوي الفاعلية. بينما أن أولئك الشكاكين الذين لاحظوا تلاشي سرديات الحداثة، فسيجدون في هابرماس خصماً قوياً لاختبار صلابة حججهم.

وإنه لمن الحقيقي أن وزن أمله يكمن في العلوم الاجتماعية التي يمكنها القيام بمهمة المعرفة الموضوعية في البرامج البحثية التي تعيد التشييدية. تمّ النظر إلى الفلسفة باعتبارها تتعاون مع العلوم، للقيام بمهمة تطوير نظرية أكثر تقدّماً في العقلانية. ولهذه الأسباب فمن الأكيد أن أطروحاته ستتم مناقشتها من قبل مذاهب علم الاجتماع والأنثروبولوجيا والسياسة أساساً، وفي الفلسفة الاجتماعية والسياسية بشكل جزئي. إلا أن أطروحاته في العقلانية التواصلية، وخصوصاً محاولاته الأخيرة في أخلاقيات الخطاب مؤهلة لاجتذاب مناقشة وافرة في الأقسام التقليدية للفلسفة، وكذلك في الدراسات الأدبية والثقافية.

كما أنه من الإنصاف له أيضاً الإشارة إلى ما يلي. يبرز في أخلاقيات الخطاب التي قال بها توتر غير مريح من انشقاق ذي شعبتين. ذلك أن إعادة صياغة الإلزام المقولي الكنتي (المتخذ بمثابة قاعدة للدخول في المجادلة) يؤكّد على شكلية نظريته. ومن ناحية ثانية، هناك مسائل جوهرية لا يمكن لنظريته الإحاطة بها، وهي متروكة بالتالي للحل من خلال القدرات الأخلاقية المعرفية للمشاركين في النقاش (والتي من المأمول أن تكون قد تطورت). نحن بصدد ميزان حرج في هذا المقام، ومن المشروع التساؤل عما إذا كنا في وضعية أفضل لحلّ مسائل أخلاقية جوهرية، أكثر مما قبل.

يحاول هابرماس باستمرار الجمع ما بين التاريخي (الظرفي) والكوني (كما هي الحال في وضع علوم إعادة البناء). فهو محشور في وضعية متناقضة غير محلولة، مع أنها أصبحت (هذه الوضعية) محركه الدافع لمزيد من إعادة الصياغات والمشاريع البحثية.

تُقَدَّمُ الحداثة بمثابة مشروع تاريخي فريد للجنس البشري، حيثُ إنَّ المزيد من عقلنة عالم الحياة القائم على العقلانية التواصلية بإمكانه ضمان التبشير بالتنوير. أي: بحياة يوجهها العقل. وليس هناك من بديل آخر واضح، تبعاً لهابرماس. تتجلى هنا بوضوح الغائية الهيغلية المنغرسة في هذا النموذج. ولا يسع المرء إلا أن يُثَمِّنْ سياق انتقاد ليوتار ضدّ هدف موحّد للتاريخ وذات كليانية (تدمج دوائر الحياة الثلاث معاً) مما هو في صلب مشروع هابرماس (انظر Lyotard, 1979).

يبدو نموذجه في الفعل التواصلي الذي يضع المتكلم وحامل الرسالة جنباً إلى جنب في المحادثة، بمثابة تبادل «بريء» للطروحات، مدعمة بالسعي إلى التوافق والتفاهم. لا يدخل في هكذا خطاب لا قوى، ولا علاقات قوة، ولا تناقضات، وبالنسبة للكثيرين فإن هذه الفرضية القاعدية من أجل علم يعيد البناء لفعل التواصلي، قد تبدو بمثابة تصوّر غير براغماتي، وإنما هي بالأحرى بمثابة طرح مثالي، أخلاقي، جذاب.

تصوّر هابرماس للحياة البشرية، ولو أنها منغرسة بنجاح في عالم الحياة، تمليه مبادئ اجتماعية، علمية، وكونية. لا يستطيع هذا التصوّر استيفاء كامل وظيفة اللغة (من مثل الكلام المجازي، واللغة الشعرية)، وغنى التواريخ الثقافية، كما لا يمكنه إعادة بناء تاريخ الجنس البشري بالارتكاز فقط على العمليات المعرفية ومراحل نمو الكفاءات المتعلمة. تُسَجِّلْ وجهات نظرة بمثابة رؤية منحسرة للتاريخ البشري (بالرغم من قوتها التفسيرية الديناميكية، وقدرتها على توجيه برامج بحثية).

يمكن للتعرف المتفكر بالأدب، والفلسفة، والدراسات الثقافية، أن يظهر بسهولة أن أشكال الحياة هي أغنى أضعافاً مضاعفة، وأنها كذلك أكثر تعرضاً للسيطرة، مما يمكن لمقدمات نظرية هابرماس أن تسمح به.

انظر كذلك فعل تواصلي؛ ونظرية نقدية.

ديميتريوس تيغاس (Demitrius Teigas)

قراءات:

Bernstein, R. J. ed., 1985: *Habermas and Modernity.*

Dews, P., ed. 1986: *Autonomy and Solidarity: Interviews with Jürgen Habermas.*

Habermas, J. 1962 (1989): *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society.*

------ 1981 (1987): *The Theory of Communication Action.*

هل، ستيوارت (Hall, Stuart) (-1932)
عالم اجتماع ومنظر ثقافي بريطاني. كان له إسهام واسع المدى في مجال الدراسات الثقافية البريطانية، ومتداخل مع تواريخ مركز الدراسات الثقافية المعاصرة (Centre for Contemporary Cultural Studies) في جامعة برمنغهام (حيث كان يشغل منصب المدير خلال السبعينيّات، كما كان رئيس تحرير **مجلة اليسار الجديد** (*New Left Review*) من العام 1957 حتّى العام 1961)، وكذلك مسار **اليسار الجديد** في بريطانيا. تموضع إحدى أبحاث سلالة **الدراسات الثقافية** (*Cultural Studies*) ذاتها ما بين الإنسانية اللاشتراكية لكلّ من وليامز، هوغارت وثومبسون، وبين المقاربات الماركسية التقليدية للسياسات الثقافية المعاصرة. تبرز الدراسات الثقافية البريطانية بمثابة حوار ما بين الماركسية الإنسانية التي يطلق عليها هل تسمية «النزعة الثقافية» (Culturalism)، وبين تيار ضدّ الإنسانية المتمثل في الماركسية البنيوية التي طورها **ألتوسير** من خلال قراءة جديدة لأنطونيو **غرامشي** (انظر: Grossberg, 1989, p. 119).

برزت كتابات هل المستفيضة، باعتباره واحداً من المثقفين السود الرواد في بريطانيا ما بعد الحرب، انطلاقاً من التزام سياسي وفكري ماركسي بغية تقديم نظرية مادية في **الأيديولوجيا والخطاب** (*Ideology and Discourse*) بالاستناد إلى كلّ من التحليل النفسي والتفكيك. وباعتباره منظر رئيس في سياسات الثقافة البريطانية، المعاصرة والمجتمع أنتج تعاون هل مع جماعات مختلفة، وكذلك من خلال إسهاماته الشخصية، واحدة من أكثر النظريات تأثيراً حول طبيعة الخصوصية الثقافية والتاريخية. وبينما كان هناك العديد من المؤشرات، والنضالات السياسية، والمسائل المطروحة، وأشكال العمل الجماعي التي شكلت كتابات هل ونشرتها خارج حدود الاستقصاء اليساري التقليدي، فإن أعماله الذاتية تعكس الطرق المعقّدة التي تتقاطع فيها علاقات كلّ من العرق، والجندر، والطبقة الاجتماعية في التكوين الفكري الأوسع للماركسية البريطانية.

ومن خلال تركيزها على الوظائف الأيديولوجية لوسائل الإعلام، والثقافة الشعبية، الاستهلاك، والمتعة البصرية ضمن مختلف الثقافات الفرعية، وكذلك ضمن بنى القوة المسيطرة خلال السبعينيّات والثمانينيّات، فتحت أعمال هل عدة مسالك استقصاء في كلّ من العنف، والإرهاب، وطبيعة تكوين الذات، وكذلك مفاهيم من مثل المركزية الأوروبية والغرب، وحدود الأيديولوجية العقلانية في بريطانيات مارغريت تاتشر (Hall, et al. 1978). كانت كتابات هل حول العمليات السياسية، وسياسات الهوية، ومشكلات الذات بالغة التأثير بالنسبة للدراسات الثقافية المعاصرة، ونظرية الفيلم، ونظريات المشاهدة، ونظرية السود.

انظر كذلك الدراسات الثقافية حول السود؛ الشتات؛ والهجانة.

ماي جوزيف (May Joseph)

قراءات:

Centre for contemporary Cultural Studies, 1982: *The Empire Strikes Back*.

Grossberg, L. 1989: "The Formation (s) of Cultural Studies".

Hall, S. 1980c: "Cultural Studies: Two Paradigms".

----- 1981: "Notes on Desconstructing the Popular".

------ 1982: "The Rediscovery of Ideology: Return of the Repressed in Media Studies".

------- 1985a: "Signication, Representation, Ideology: Althusser and the post-Structuralist Debates".

------ 1985b: "The Toad in the Garden: Thatcherism Amongst the Theorists".

-------- et al 1978: *Policing the Crisis.*

--------- Hobson, D., Lowe, A., and Willis, P., eds 1980:*Culture, Media, Language.*

------ and Jefferson, T., eds 1976: *Resistance Through Rituals.*

هاريس، زيليغ (Harris, Zellig)

لساني أميركي. اتّخذ له من جامعة بنسلفانيا مركزاً، مع أنه أمضى جلّ وقته في إسرائيل، ويتم الرجوع إليه في أيامنا في أمور ثلاثة. أولاً يعتبر كتابه المنشور عام 1951 بعنوان **طرائق في الألسنيات البنيوية** (*Methods in Structural Linguistics*) بمثابة العمل اللامع الأخير في اللسانيات البنيوية الأميركية (انظر نظريات اللغة). ثانياً، هو من قدّم تشومسكي إلى اللسانيات (انظر تشومسكي، نعوم)، حيث سبق استخدامه لمصطلح التحويل (Transformation) لاستعماله من قبل تشومسكي في أعماله. ثالثاً، هو من نحت مصطلح **تحليل الخطاب** (*Discourse Analysis*)، وحاول أن يوسع من استخدام التقنيات البنيوية إلى مدى أكبر من اللغة (Harris, 1952).

غالباً ما أخذ على هاريس أنه ذو اهتمام تاريخي. حيث اعتبرت اللسانيات البنيوية بمثابة ميتة قد تمّ دفنها، وتشومسكي مستبعداً، وتحليل الخطاب يستخدم طرقاً جداً مختلفة عن تلك التي أطلقها هاريس. في الحقيقة استمر هاريس في إنتاج أعمال هامة وأصيلة حتّى فترة قريبة (انظر Harris, 1982). ولكن لسوء الحظ تجهل أعماله كلّ شيء في المجال تقريباً ما عدا أبحاثه هو وأبحاث زملائه المقربين. ولقد أدت الافتراضات والمصطلحات غير المألوفة في أعماله بدورها إلى نزوع كلّ الآخرين في المجال إلى تجاهل هاريس. وكل من لا يأسف لذلك يتعين عليه قراءة ورقة هاريس ذات المستوى الأستاذي عن سابير (Harris, 1972)، وهي مما لا شكّ فيه عمل ذهن متفوق (انظر سابير، إدوارد).

رفائيل سالكي (Raphael Salkie)

قراءات:

Harris, Z. 1951: *Methods in Structural Linguistics.*

------- 1951 (1972): "Review of Selected Writings by Edward Sapir".

-------- 1952: "Discourse Analysis".

-------- 1982: *A Grammar of English om Mathematical Principles.*

حسن، إيهاب (Hassan, Ihab) (1925-)

حسن هو من بين أهم النقاد حيث أعلن عن بزوغ ما بعد الحداثة في الأدب وروّج لها. كان أول عمل في دلالة من هذا النوع كتابه بعنوان **تقطيع أوصال أورفيوس: نحو أدب ما بعد حداثي** (*The Dismemberment of Orpheus: Toward a Postmodern Literature*) (1971) (1982)، حيث جادل فيه بأنّ ما بعد الحداثة الأدبية هي استمرار وتصعيد «لإرادة التحطيم» التي يمكن العثور عليها لدى الفنانين والكتاب الحداثيين. تنخرط أعماله اللاحقة من مثل **النقديات المجانبة** (*Paracriticisms*) (1975) **ونار بروميثية الصائبة** (*The Right Prome Fire*) (1980) في مسائل أكثر عمومية في موضوع الثقافة المعاصرة من مثل دور العلم في عصر ما بعد الحداثة، وكذلك محاولة صياغة أسلوب متعدد الأصوات (Multivocal) في الكتابة النقدية من خلال الاستناد التلفيقي على مدى عريض من المذاهب والسلطات العلمية، مستخدماً في هذه المحاولة كلّ من الحوار، الفنّ التلصيقي (Collage)، والاختراع المطبعي وذلك كي يتمشى مع الشرط ما بعد الحداثي الذي يمثل موضوع إنتاجهم. يجمع عمله بعنوان **منعطف ما بعد الحداثة** (1987) معاً مقالات في ما بعد الحداثة كتبت ما بين العامين 1967 و1987.

ستيفن كونفور (Steven Convor)

قراءات:

Connor, Steven 1989: *Postmodernist Culture: An Introduction to Theories of the Contemporary.*

Hassan, Ihab 1971 (1982): *The Dismemberment of Orpheus: Toward a Postmodern Literature.*

------ 1975: *Paracriticisms: Seven Spectulations of the Times.*

------- 1980: *The Right Promethean Fire: Imagination, Science, and Cultural Change.*

------- 1987: *The Postmodern Turn: Essays in Postmoden Theory and Culture.*

Klinkowitz, Jerome 1988: *Rosenberg, Barthes, Hassan: The Postmodern Habit of Thought.*

هيغل، جورج فيلهلم فريدريك (Hegel, Georg Wilhelm Friedrich) (1831-1770)

فيلسوف ألماني. استدعي في العام 1818 إلى شغل كرسي في الفلسفة في برلين بغية تهدئة روح الطلاب الثورية المستلهمة من الثورة الفرنسية. وفي واحدة من سخريات التاريخ، والتي كرّس هيغل جهده طوال حياته لتبيانها، فإنّه بالكاد يمكن العثور على فيلسوف أكثر «ثورية» لإخماد ثورة (الكلاب). وليس من الخطأ أبداً ادعاء أن هيغل كان أكثر الفلاسفة تأثيراً في التاريخ العالمي. تكفي الإشارة إلى أن ناقده الأكبر، كارل ماركس، قد خلق أيديولوجية من الهيغلية هزت العالم كلّه لأكثر من قرن من الزمان.

كان هيغل أول فيلسوف يكتب عملاً بعنوان **فلسفة التاريخ** (*Philosophy of His-*

(*tory*، حيث يكمن لبّ عبقريته في اكتشاف التاريخ بمثابة مقولة في التفكير الفلسفي. شكل «اكتشاف» التاريخ قطيعة جذرية مع كامل التقليد الفلسفي الغربي تقريباً. إذ لا يقتصر الأمر على أن الفلسفة لم تعدّ هي ذاتها منذ ذلك الحين، وإنما أثرت «طريقة» هيغل التاريخية بعمق أيضاً على كلّ شيء بدءاً من اللاهوت ووصولاً إلى التصورات الأساسية في الحياة الاجتماعية والسياسية.

قامت الفلسفة - ومعها كلّ الجهود العقلية الأخرى قبل هيغل - على نموذج العلوم الطبيعية. إذ كانت تربط المعرفة الحقة تقليدياً مع ما هو «كوني». ففي البيولوجيا، لم يكن الباحث مهتماً بالفرد الخاص موضوع استقصائه، وإنما كان يهتم بالطابع الكوني للنوع. وفي الفلسفة الأخلاقية، كان المرء يهتم «بطبيعة البشرية»، وليس بجون سميث (أو زيد من الناس) على اعتبارها معياراً كونياً لآداب السلوك. أصر هيغل على أن الواقعي هو تاريخي، فالحقيقة المفترضة التي تمّ توكيدها، والطبيعة العامة التي تمّ اكتشافها، هما رهن بثقافة تاريخية نوعية.

ومن خلال تأكيده على الخاصية التاريخية للحقيقة، أصبح هيغل الأب الروحي لحركات حديثة من مثل الوجودية والتفكيك. تؤكد الوجودية من خلال إصرارها على أن «الوجود يسبق الجوهر» (Existence Proceeds Essence) (سارتر)، على أن الأخلاقية يجب أن «تخلق» (-Creat (ed من خلال الحياة الخاصة للفرد التاريخي، إذ ليس هناك من تدخل لجوهر خلقي. وأما التفكيك فهو يعربد فيما يدعوه جاك دريدا الرقص التمثيلي اللا محدود (Dance of Innemurable Choreographics)، أي في الطبيعة المتجذرة تاريخياً لمختلف الاعتقادات والقيم.

تتعارض فكرة هيغل في التاريخ على المدى الطويل مع استعمالها من قبل الفلاسفة المعاصرين المذكورين آنفاً. فالتاريخ بالنسبة إلى هيغل ليس مجرد رقصة يقوم بها أفراد؛ وإنما هو بالأحرى قصة مترابطة و«تقدّمية» (Progressive). يتحرك التاريخ (ومثله الفكر) بواسطة «جدل» (Dialectic) يمرّ بسلسلة من الإنجازات، الاستلابات (Alienations)، ومصالحات أرفع مستوى: أي الأطروحة، الأطروحة النقيضة، والتوليف بينهما، وذلك تبعاً لمصطلحاته التقنية. وضع ماركس يده على الجدل وادّعى بأنّ تاريخ العالم كان يتحرك لا محالة خلال عملية الاستلاب والمصالحة هذه نحو مجتمع شيوعي.

ويمكن لمثال مبسط من الجدل الماركسي أن يوضح العملية. تتمثل مرحلة البدء في الصناعة البشرية في العمل الحرفي (Manufacture) أي حرفياً العمل اليدوي (*Communist Manifesto*, I). في هذه المرحلة من الإنتاج، يشكل العامل وعمله كلاً واحداً. إذ تعكس السلعة المصنوعة يدوياً مهارات العامل الخاصة وخصائصه. ومع قدوم الإله - التي تزيد من إنتاجية العامل - يصبح العامل «مستلباً» عن نتاج عمله. إذ لا تعكس السلعة المصنوعة بواسطة الإله شخصية العامل. لا يسيطر العامل على منتجه، وإنما يسيطر المنتج الذي ينطلق على طول خطّ التجميع على العامل. وهكذا ففي السعي إلى زيادة قوة العامل من خلال

استعمال الآلية، نكون في الواقع قد خفضنا من «قوة» العامل من خلال استعباده للآلة. وهكذا نخلق بدون أن ندري الأطروحة المضادة للأطروحة الأصلية، أي استلاب الإنجاز الأصلي.

تحليل «الاستلاب» على طريقة الجدل الهيغلي مطبق بشكل واسع من قبل النقاد الاجتماعيين والنفسيين «الشعبيين»، على سبيل المثال، ومن دون معرفتهم بإرث هذا المفهوم. كانت الخطوة القصوى في الديالكتيك هي الأكثر مثاراً للجدل: أي مصالحه أو توليف الأطروحة والأطروحة المضادة «على مستوى أعلى». فتبعاً للتأويل الماركسي سوف يتمثل ذلك في مصالحة العامل مع المنتج حين يمتلك العامل وسائل الإنتاج (الإله). وفي حين أن نقاد المجتمع الحديث كانوا جداً واعين لتنوع الاستلابات، فإن معظم الحلول أتت «نكوصية» (Regres-sive (تراجعية) وليست «تقدّمية» (سائرة إلى الأمام). في البيان الشيوعي، شجب ماركس وإنجلز بقوة مختلف الطوباويين الرومانسيين الذين تمنوا العودة إلى الرؤى القوطية، أي حياة الحرفيين البسطاء والفلاحين الأتباع ذوي النشاط. يتحرك التاريخ إلى الأمام بشكل قسري ولا يمكن للمرء أن يعود إلى مراحل سابقة أو أكثر بساطة من الحياة.

كانت الثورة الفرنسية كذلك محاولة أخرى لحلّ استلاب التاريخ البشري - وهو استلاب يراه هيغل بمثابة أصل الوجود التاريخي ومحركه. لم تسع الثورة إلى التقهقر في التاريخ، وإنما هي سعت لتجاوز التاريخ كلية. كانت ثورة قائمة على العقل وحقوق الإنسان، إلا أنه بالنسبة لهيغل، لا يمكن للمجتمع الإنساني أن يتأسس على مفهوم كوني للإنسانية يتم اكتشافه من قبل عقل علمي متسام. نظرة هيغل التي تذهب إلى أنه لا يمكن للمرء أن «يستعجل التاريخ» جعلت منه الخيار الواضح لشغل كرسي في فلسفة مضادة للثورة (Counter Revolutionary). إلا أن ولاءه في الآن عينه، للجدلية التاريخية يستشرف التاريخ البشري بمثابة سلسلة من الانقلابات الجذرية: فالاستلاب السري ضمن كلّ مصالحه يدفع المجتمعات إلى الإنحلال والتمرد.

وبينما يبدو حسّ هيغل بتاريخ ديناميكي جلياً في كلّ مكان في الطرائق الفكرية لعالمنا المعاصر، إلا أن «جله» الأقصى يبدو مرفوضاً في كلّ مكان. استشف هيغل «نهاية للتاريخ»، أي توليفاً نهائياً من نوع ما لا يخضع لانقلاب جذري أبعد منه. يمكن تقسيم تاريخ الهيغلية على وجه الإجمال إلى خطّ أولئك الذين يقبلون الحلّ ويتنكرون للمنهج أو خطّ أولئك الذين يقبلون المنهج ويتنكرون للحل. ففي القرن التاسع عشر، تجاوز المثاليون البريطانيون، كما يتمثلون من خلال أف. أتش. برادلي، التطور التاريخي إلا أنهم قبلوا البنية «المنطقية» للجدلية. فهم صارعوا التجربة بعمق، لأنها مجرد مظهر؛ بينما رأوا بالمقابل، أن الواقع يكمن في الجانب الآخر من التصوّر والفهم. شكل عمل هيغل في «المنطق» نصهم الأساسي (الذي استندوا إليه). ومع رفض المثالية في بداية القرن العشرين، وحيث أعيد التأكيد على التجربية وواقعية التجربة، بدا وكأن الهيغلية فقدت مصداقيتها وتم هجرها. وأما الفرنسي - وبالأخص جان هايبوليت الذي تعلم الألمانية من خلال ترجمة ظواهرية

العقل (*Phenomenology of Mind*) – فقد ركز على أعمال هيغل الأولى. كي يؤكّد على النضال التاريخي المتضمن في وصف الأستاذ المعقّد والملتوي للعقل البشري (Geist)، بالروح. وهكذا برز هيغل التاريخي من جديد وأصبح موضوع دراسة مستفيضة. وفي النهاية، أصبح المنهج «الظواهري» (Phenomenological) الشعار الموجه للفلاسفة الألمان من مثل هوسرل، وهايدغر، إنّما من دون «التقدّم» الجدلي المميز لصياغة هيغل الأصلية. تَمُتّ ظواهرية هوسرل أكثر إلى التقليد المعرفي الديكارتي، في حين أن «السعي إلى الكينونة» (Quest of Being) الذي قال به هايدغر يكتسب صفة تأملية «قارة» لا تتلاءم والتحدي الثوري الكامن في نضال الروح البشرية الذي قال به هيغل.

وعلى الرغم من الرفض الظاهري للسيناريو الماركسي «لنهاية التاريخ» (End-of-History)، إلا أنه قد تمّ تقديم حجج عميقة تبين أن هيغل كان محقاً في الأساس: فالتاريخ بمعنى ما قد وصل إلى النهاية. (ألكسندر كوجيف هو أكثر المعلقين سبراً لأغوار هذه القضية. حيث أزال مترجماه و«مريداه» الأميركيان آلن بلوم وليو ستراوس، بقايا الماركسية من كوجيف وروجاً لتحليل في «نهاية –التاريخ» للقراء الأميركان). التاريخ هو بالنسبة إلى هيغل شكل خاص من الوعي البشري. لم تستعمل كلّ مراحل الماضي التفكير التاريخي لفهم عالمها. يبرز التاريخ فقط عندما يتوصل الأفراد إلى تحقيق حريتهم الأساسية. فقط الأفراد الأحرار يستطيعون صناعة التاريخ (أو التفكير فيه). إلا أن الشروط الاجتماعية التي برز في ظلها الاعتراف بالحرية إلى الواجهة كانت بالأصل قمعية على المستوى السياسي. يبدو أن هناك في عالمنا الحديث اعتراف كوني بالحرية الفردية (قيام «الديمقراطيات»). عند هذه النقطة يستمرّ التغيير الاجتماعي إلا أن مقولات التغيير لم تعدّ تاريخية. لقد انتهى الآن النضال الأساسي للاعتراف بالأفراد، وبالتالي فأية معارضات أو صراعات ستحدث، فستكون نتاج واقع تاريخي قد تمّ إنجازه.

ج. دينيس أوبريان (G. Dennis O'Brien)

قراءات:

Hyppolite, J. 1974: *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit*.

Kojève, A. 1947 (1977): *Introduction to the Reading of Hegel*.

O'Brien, G. D. 1975: *Hegel on Reason and History*.

Taylor, C. 1975: *Hegel*.

الهيغلية (Hegelianism)

تُعَرَفُ الهيغلية بشكل عام مختلف الحركات التي تأثرت بالفيلسوف هيغل. ولقد انقسمت الهيغلية تقليدياً ما بين ما سمِّي هيغليو «اليمين» وهيغليو «اليسار». أكد الهيغليون اليمنيون على التوجّه المضاد للتسامي في عمل هيغل: أي الفكرة القائلة بأنَّه يتعين على المرء إنتظار التطور التاريخي، وألا يحاول فرض طوباوية عقلانية على المجتمع البشري. وفي المقابل، كان الهيغليون اليساريون مأخوذين بالاستلابات الجذرية، والتمزقات التي طبعت نظرة هيغل

إلى التاريخ بطابعها؛ وافترضوا ثورات لا مناص منها، واحتمال ثورة نهائية قد يمكنها أن تحل صراعات المجتمع البشري.

ج. دينيس أوبريان (G. Dennis O'Brien)

الهيمنة (Hegemony)

استعملت كلمة الهيمنة، المشتقة من الكلمة اليونانية Hegemon (والتي تعني، قائد، قائد عسكري، مرشد، حاكم) عموماً من قبل (المفكرين الماركسيين وغير الماركسيين على حدّ سواء) للإشارة إما إلى التسلط السياسي، أو القيادة. ولقد اكتسبت معنى أكثر خصوصية في عمل أنطونيو غرامشي الذي جادل من خلال تطوير استبصارات ماركس الذاتية، بأنَّ الغلبة الاقتصادية والسياسية لطبقة معينة مرتبطة عضوياً بإنجاز تمهيدي لهيمنة فكرية وثقافية. يقوم المثقفون المتعاطفون مع هذه الطبقة بوظيفة تنظيمية تتمثل في: صياغة النظرة إلى العالم الخاصة بهذه الطبقة، مما يعطيها بالتالي وحدة ووعياً بأهدافها؛ للمساعدة في بناء المؤسسات الاجتماعية بما يتشمى مع هذه الأهداف؛ وكذلك لإطلاق بيئة محابية لأفكار هذه الطبقة. وانطلاقاً من أخذ هذا الأمر بالاعتبار، يتعين على الثورة الاشتراكية أن تهيئ مسارها بواسطة نواتها الخاصة من المثقفين الذين يطورون هيمنة بديلة، (بدلاً من الاعتماد على إجراءات الدولة القسرية)، وذلك من خلال إلهاب حماس الجماهير العاملة وصولاً إلى إطلاق آلية وعي سياسي ذاتي، والعمل على قبول أفكارها فردياً ومؤسسياً. وهكذا تجسد فكرة الهيمنة ارتباطاً أكثر جدلية ما بين البنية الفوقية والقاعدة الاقتصادية من ذلك الذي تتيحه قراءة حتمية النزعة لماركس، والتي ترى التغيير الاجتماعي والثورة على أنها تتولد بالضرورة من خلال التطوّرات على المستوى الاقتصادي.

انظر كذلك ألتوسير، لويس؛ غرامشي، أنطونيو؛ ماركس، كارل.

م. أ. ر. حبيب (M. A. R. Habib)

قراءات:

Femia, J. V. 1981: *Gramsci's Political Thought: Hegemony, Consciousness and the Revolutionary Process.*

Fontana, B. 1993: *Hegemony and Power.*

Gramsci, A. 1971: *Selections from Prison Notebooks.*

هايدغر، مارتن (Heidegger, Martin) (1889- 1976)

يتزايد النظر إلى هايدغر، على اعتباره تلميذ هوسرل الذي آل إليه كرسيه في جامعة فرايبوغ، بمثابة أحد أكثر فيلسوفين، هو وفتغنشتاين، تأثيراً في القرن العشرين. تحمل معظم الحركات في الفكر الأوروبي - من مثل الوجودية، علوم التأويل ما بعد البنيوية - دمغة تفكيره، تماماً كما هي حال اللاهوت المعاصر، وفلسفة البيئة، والنقد الأدبي «التفكيكي».

وكما هي الحال مع فتغنشتاين من الضروري التمييز ما بين هايدغر «مبكر» وآخر «متأخر»، أي قبل ما دعيت انعطافته خلال الثلاثينيّات، وما بعدها.

يمكن فهم إسهام هايدغر، وآثار «انعطافته» بشكل أفضل من خلال ثلاثة موضوعات مترابطة بقيت ثابتة خلال كلّ كتاباته ومحاضراته غزيرة الحجم، وذلك على الرغم من التعديلات الجذرية (التي أدخلت عليها). ينبع الشطر الأكبر من قوة هايدغر من التمازج الآسر للتجريد الفلسفي والنقد العياني للشرط الإنساني المعاصر، ضمن هذه الموضوعات.

يطرح الموضوع الأوّل، بالرغم عن كبته المعتاد، أن قضية الفلسفة المركزية تتمثل في مسألة الكينونة (The Question of Being). ليست الكينونة المجموع الكلي للكينونات الخاصة، ولا هي خاصيتها المشتركة، ولا حتّى نوع خاص من الكينونة (من مثل الإله)، وإنما هي ما يتيح لكلّ الكينونات أن تصبح ممكنة من خلالها. يَدَّعي هايدغر، في كتابه المبكر بعنوان **الكينونة والزمن** (*Being and Time*) للعام 1927، أننا نتوصل إلى معنى الكينونة، ويا للسخرية من خلال تلك الحالات المزاجية من مثل القلق حين تتلاشى كينونات خاصة في اللامعنى أو «العدم» (Moods). تتمثل مقاربة هايدغر في تحديد ملامح مختلف أوضاع الكينونة من خلال تفكير ظواهري حول تجارب تلك المخلوقات، وأنفسنا، وأولئك الذين تمثل كينونتهم الخاصة، «قضية» بالنسبة إليهم. إلا أن مهمة التحرّك من ذلك التحديد، إلى توصيف الكينونة بما هي كذلك بقيت غير ناجزة، وكان آخر تفسير لذلك هو أن المقاربة كانت مفرطة في مركزيتها البشرية، وذات «نزعة إنسانية» (Humanistic) مفرطة (V1978). في الحقيقة يتوصل هايدغر إلى رؤية تاريخ الميتافيزيقيات الغربية - أو الحضارة الغربية بالأحرى - بمثابة قصة «تناسي الكينونة»، وذلك بسبب من المحاولة المتغطرسة، ولو أنها مغفورة، لتصوّر الواقع وقياسه من خلال تكوينات (عقلية) بشرية. ويتمثل الفصل «العدمي» (Civihilistic) الأخير من هذه القصة في تنكر نيتشه للكينونة لصالح «صيرورة» (Becoming) متماثلة مع نزوع ملح نحو «إرادة قوة» (Will to Power) ذات صبغة بشرية. تصل الغطرسة ذورتها في «الإنسان الفائق» (لنيتشه). وما يجعل تناسي الكينونة (Forgetfulness of Being) مغفوراً هو أن المسؤولية عنه تقع على الكينونة ذاتها. يصور هايدغر الكينونة الآن بمثابة «حضور» يكمن متخفياً خلف الكينونات التي أتيح لها أن تصبح حاضرة لنا، والتي تخضع من ثَمّ لترسيماتنا التصورية.

أما الموضوع الثاني ذو الحضور المستمر فهو فرادة الوجود الإنساني أي الكينونة في العالم (Dasein).

يتوجه أحد الاستهدافات الرئيسة في «الكينونة والزمن» إلى تلك الرؤى الفلسفية والعلمية من قبيل تلك التي قال بها ديكارت، والتي يُعامَل فيها البشر بمثابة موضوعات مثل أي موضوعات فيزيقية أخرى، إلا أنها تتميّز في المقام الأوّل في كونها أيضاً موضوعات تخضع للإدراك. يجادل هايدغر بأنّ هذه النظرة تسيء فهم كلّ من الكينونة في العالم، وخصائص الأشياء في العالم. فهذه الأخيرة لا تصادف، في المقام الأوّل، بمثابة مجرد أشياء إدراكية أو جواهر مادية، وإنما هي تصادف بمثابة «معدات» (Equipment) و«أدوات جاهزة» (Ready to Hand): أي بمثابة مواد تتوقف هويتها على المكان الذي تشغله في

نشاط بشري من مثل الفلاحة. فالنظر إلى المحراث أو إلى شجرة في الحقيقة، بمثابة جوهر فيزيقي هو طريقة ثانوية، متفرعة عن ملاقاة الأشياء. بينما أن الكينونة في العالم ليست «أنا - موضوع» (Ego-Object) على غرار الكوجيتو الديكارتي، وإنما هي نشاط قصدي، إنها «مشروع». وباعتبارها «سابقة على ذاتها» (Head of Itself) على الدوام فإنّه يمكن فهمها فقط من خلال انخراطها المتوجه مستقبلياً مع العالم، وليس من خلال طاقمٍ معينٍ من الخصائص السببية الجوانية. وحيثُ إنَّ العالم قابل للفهم من خلال هذا الانخراط الإنساني أو «الاهتمام» دون سواه، ينجم عن ذلك أن العلاقة ما بين العالم والكينونة في العالم ليست عرضية وسببية. حتّى إنَّه من غير الممكن التفكير بالواحد من دون الآخر. في الكتابات اللاحقة، إنحسر التركيز المنادي بالإنسان بما هو كائن فاعل، وأصبحت فرادته تتوقف الآن على «مصير» خاص يتمثل في كونه «راعي الكينونة» (Shephered of Being). لم تعدّ «الكينونة في العالم» كينونة منخرطة في العالم، وإنما أصبحت «الهناك» أي «حيز التبادل» حيث الكينونة «تتجلى في حضورها». إلا أن الكينونة لا زالت تتطلب الإنسان، ليس بسبب إقتصار الأشياء على مجرد امتلاك هوياتها «الأدواتية» ضمن حقل «الاهتمام» البشري، وإنما لأنه يتعين، للتحقق من جوهرها بمثابة حضور، أن يكون هناك نظارة تشهد على ما هو حاضر. (في بعض المقالات جدّ المتأخرة، يوصف كلّ من الكينونة والإنسان بمثابة توزيعات متبادلة الاعتماد ناجمة عن «حدث» ملغز) (Ereignis, 1972).

يتمثل الموضوع النهائي في أن الوجود البشري، على الأقل في حالة الحداثة، هو في حالة عدم تآلف (Out of Tune) مع جوهره الحقيقي. يقال عن الكينونة، في كتاب **الكينونة والزمن**، أنها تعيش في شطرها الأكبر «بشكل زائف» (In authentically). إذ نظراً لانغماس الناس في الأشياء والمساعي الخاصة، «مستأنسين» (Tranquilized) لأساليبهم التقليدية ككائنات غفل «الهُمْ»، مكررين الصيغة المبتذلة اليومية في «الثرثرة التافهة» (Idle Chatter)، فإنّهم نادراً، هذا إذا حدث ما يلزمون أنفسهم بذلك «التصميم» الذي كان بإمكانه أن يسجل بشكل أصيل مكانتهم بمثابة أفراد هم مصادر للمعنى و«الاهتمام». إلا أن، الفردية الأصلية ليست ممكنة سوى للناس المتشبعين بتقاليد تجمعٍ إنساني أصيل. يساعد اعتقاد هايدغر بأنّ الاشتراكية الوطنية (الحركة النازية) قد تحقق نموذجاً مثالياً للتقليد والتجمع الإنساني، على تفسير ولائه المؤقت للنازية (إذ سَهّلَ الحزب انتخابه رئيساً لجامعة فرايبورغ في العام 1923).

تمثل سبب آخر لانتمائه النازي فيما رآه هايدغر بمثابة المقاومة الريفية التي قادتها الحركة ضدّ التصنيع والتكنولوجيا، إذ إنَّ عداءه الذاتي ضدّ هاتين النزعتين (تكنولوجيا وتصنيع) سرعان ما زَوَّدَ معظم أعماله اللاحقة بمادته. في الحقيقة، أصبح الاتّجاه التقني الآن بالنسبة إلى هايدغر، يشكل التجلي الأولي لاستلاب الإنسان من طبيعته الحقيقية. ذلك أن «قدر» الإنسان الأساسي هو «رعاية» الكينونة، أي في «جعل الكينونة تكون». بينما، تشكل التقنية وعلى غرار إرادة القوة النشطة، ذروة «تناسي الكينونة».

إنها تكرس العالم لخدمة المتطلبات المادية البشرية، بحيث تجعل كلّ شيء «جاهزاً» وكأنه «على رف الاحتياط»، بدون النظر إلى الطبيعة الجوانية الأصيلة للأنهار، والحقول، والحيوانات، وكل ما عداها (1979, VII). ويتحول هايدغر باضطراد نحو الفنّ بحثاً عن «الخلاص» من الوضعية التقنية. تبرز لنا لوحة فنية من مثل لوحة حذاء الفلاح لفان غوغ، وتردنا إلى تكامل الأشياء، حيث تعرض مكانها الخاص في علاقتها بالأرض، وبأنفسنا، وحتّى في علاقتها بالآلهة (1979, VII). إنّما فوق ذلك كلّه، الفنانون وحدهم أمثال هولدرلن وتراكل، هم من يمكنهم إعادة إطلاق حِسّنا الضامر بالكينونة. فاللغات الشعرية هي «بيت الكينونة». قد يتمكن الشاعر من خلال «الإنصات الصبور لنداء الكينونة» من إعطاء صوت إنساني لما هو حميمي أصيل؛ ونحن بدورنا قد نتمكن من خلال الإنصات للشاعر، أن نتوافق مع «تعليمات الكينونة» وإنجاز «قدرنا» بمثابة «رعاة» (1971). قلة فقط سوف تعترض على ملاحظة جورج شتاينر (George Steiner) القائلة إنَّ هايدغر يقرأ الشعر بشكل لا يضاهيه فيه أحد (Steiner, 1979).

النبرة الصوفية في هذه الكتابات الأخيرة لا يمكن الغفلة عنها. (فمن خلال قراءته لكتاب في فلسفة الزن *Reading a book on Zen*)، يبدو أن هايدغر قد لاحظ أن هذا هو ما كان يسعى إلى التعبير عنه لسنين طويلة). قد يجد المعجبون بكتاب الكينونة والزمن من مثل سارتر، أن هذه النبرة لا تشدهم. أما أولئك الذين تشدهم هذه النبرة الصوفية، فقد يتبنون رأي هايدغر الذاتي حول الكينونة والزمن باعتباره عملاً مازال خاضعاً لتقليد ميتافيزيقي قد تشكل هزيمته خلاصنا، بالمعنى الحرفي، في هذا «الزمن الرديء».

انظر كذلك، وجودية، ظواهرية.

دايفد إ. كوبر (David E. Cooper)

قراءات:

Guignon, G., ed. 1993: *The Cambridge Companion to Heidegger*.

Heidegger, Martin 1927 (1980): *Being and Time*.

------- 1971: *Poetry, Language, Thought*.

------- 1972: *On Time and Being*.

----- 1978: *Basic Writings*.

Marx, Werner 1971: *Heidegger and the Tradition*.

Murray, M., ed. 1978: *Heidegger and Modern Philosophy*.

Steiner, George 1960 (1977): *Heidegger*.

علم التأويل (Hermeneutics)

فن أو تقنية التأويل. ويعود تاريخ الهيرمينوطيقا إلى زمن الإغريق الأقدمين. كان يُظن بأنَّ الاسم مشتق (بما يُرجَّح أنه اشتقاق زائف) من اسم الإله هيرميس (Hermes) مرسال الآلهة. إن التطور الذي حصل في مضمار معين في النظرية الحديثة، وهو ما يُسمى بفن التأويل، والذي انطلق أساساً من ممارسة تأويل النصوص المقدسة، كان بمعظمه نتاج عمل فريدريش شلايرماخر (Friedrich Schleiermacher) (1768-1834) وفيلهلم ديلثي (Wilhelm Dilthey)

(1833-1911) ومارتن هايدغر (Martin Heidegger) (1889-1976) وهانز- جورج غادامير (Hans-Georg Gadamer) (1900). في النظرية الحديثة، كان علم فن التأويل غالباً ما يعتبر مقاربةً للنصوص التي لم يعدّ من الممكن الدفاع عنها منهجياً. وترى مدارس ما بعد البنيوية نفسها في موضع الإدانة للهدف الميتافيزيقي للهيرمينوطيقا المتمثل بإيجاد المعنى الأصلي للنصّ. ويقارن جاك دريدا بين «تأويلين للتأويل» مظهراً التناقض بينهما: الأوّل - الهيرمينوطيقا - «يسعى إلى تفكيك الشيفرة، يحلم بتفكيك شيفرةٍ حقيقةٍ ما أو أصلٍ ما يروغ من لعب الإشارة ومن نظامها، ويعيش ضرورة التأويل كالمنفي»؛ والآخر - وهو تصوّر تفكيكي يتخلله ادعاء نيتشه (Nietzsche) بأنَّ الحقيقة هي اختزال قمعي للتنوع اللانهائي لحالات حدسية معينة إلى أشكال من الهوية - «يؤكّد اللعب ويحاول تجاوز الإنسان ومفهوم الأنسنة» (Derrida, 1967 b, p. 427). بالنسبة لدريدا، ليس المعنى أصلاً مستقراً سابقاً على الدال في الوجود، أو هدفاً يتجاوزه، بل هو معتمد على الدال الذي يتصف بعدم الاستقرار الداخلي. إلا أن هذا التناقض الجَدَلي بين الهيرمينوطيقا والتفكيك يُبْهم التعقيد الذي يعتور مسألة التأويل في تاريخ الهيرمينوطيقا الحديثة.

ولطالما كان هناك عنصر من التوتر في الهيرمينوطيقا بين الفكرة القائلة بأنّه ينبغي على الذات المؤوِّلة أن تستسلم لقوة النصّ المحوِّلة والفكرة القائلة بأنَّ معنى نصٍّ ما لا ينبثق إلا من خلال المبادرات الخلاقة للمؤوِّلين. وللفكرة الأولى تاريخ طويل في التقاليد اللاهوتية المنوعة. وتنبعث الفكرة الأخرى بأوضح ما تنبعث في الحركة الرومانسية، حيث هي مشتقة من تأصيل فيخته (Fichte) لاستبصار كَنْت (Kant) في الدور الذي تلعبه عفوية الذات في تشكيل عالم قابل للمعرفة (انظر Bowie, 1990, chapter 3). ويمكن رؤية العديد من المناقشات حول الهيرمينوطيقا على أنها تمثل بعض مظاهر هذا التوتر، وهذا أيضاً أساسي بالنسبة لفلسفة القرن العشرين. ويرى غوتلب فريجه (Gottlob Frege) وتراث الفلسفة التحليلية الذي انطلق من أعماله بأنَّ المعنى، على سبيل المثال، يتحدد في وسيلة التواصل أكثر منه في وعي الذات الفردية. وترى التوجهات الحديثة في النظرية الأدبية والفلسفة الأوروبية بأنَّ دور الذات في فهم النصوص يقوضه فشل الذات بالحضور لنفسها، نظراً لدخول اللغة، بشكل «التقاليد» (بحسب غادامير (Gadamer)، أو بشكل الاختلاف/ التسويف (différance) (بحسب دريدا)، أو بشكل «النظام الرمزي» (بحسب لاكان) إلى صلب بُنية الذاتية. فهل يُستقى المعنى، إذن من النصّ أو من طريقة تلقيه؟ هل المؤوِّل خاضع للغة أم هو سيدها؟ إن مثل هذه الأسئلة تنفذ إلى قلب الفلسفة الحديثة.

إن المشاكل التي واجهها كَنْت مع مسألة الحُكْم تحتل مكاناً مركزياً بالنسبة لتطور الهيرمينوطيقا الحديثة. ففي كتاب **نقد الفِكْر البحت** (*Critique of Pure Reason*) (1781)، رأى كَنْت الحُكْم على أنه «القدرة على الإدراج تحت القواعد». إلا أنه يدرك أنّه لا يمكن أن تكون هناك قواعد لتطبيق القاعدة على الحالة المعينة، لأن ذلك من شأنه أن يؤدي إلى نكوص لا نهائي. من أجل

ذلك يجب أن يعتمد الحكم على القدرة المسبقة للفهم على التنظيم الواضح (Sche-matizing)، وهي القدرة التي تضفي تماسكاً أولياً على التجربة قبل أن يكون من الممكن إدراجها في أحكام (انظر Bell, 1987). وفي كتابه **نقد الحكم** (*Critique of Judgement*)، يميز كَنْت بين أحكام الخصوصيات المبنية على قاعدة عامة سابقة الوجود «الأحكام المحدِّدة» (Determinant Judgments) والأحكام المبنية على محاولة تأسيس قاعدة بالعلاقة مع الخصوصية («الأحكام التأملية» (Reflective Judgments)). ويشير هذا التمييز إلى فكرة فريدريش آست (Friedrich Ast) عن **دائرة فن التأويل** (*Hermeneutic Circle*) (1808)، حيث تكون أجزاء النصّ المطلوب فهمُه معتمدة على فهم الكُلّ، والعكس بالعكس. إن واقع عدم إمكانية المُضي بتمييز كَنْت إلى النهاية هو في أسّ التطور الحاصل في الهيرمينوطيقا التي أتى بها شلايرماخر والمذاهب الهيرمينوطيقية التي تلته. ويُظهر شلايرماخر أنه حتّى في حال الحكم المحدِّد فإن التطبيق يعتمد على فهم سياقي سابق لا يمكن استقاؤه من قاعدةٍ ما. إن مقاومة التأويل لأي تشفيرٍ (Codification) يتخذ شكل القواعد هي في أساس النسخ المتنوعة للهيرمينوطيقا الحديثة، وهي كانت، حتّى قدوم مبدأ «الشمولية الكونية» (Holism) الذي جاء به و. ف. كواين (W. V. Quine) ودونالد دايفدسون (Donald Davidson) وهيلاري بوتنام (Hillary Putnam)، تميز بوضوح شروحات الهيرمينوطيقا للمعنى عن شروحات علم الدلالة في الفلسفة التحليلية.

إلا أنه، وبحسب تاريخ غادامير للهيرمينوطيقا، فإن شلايرماخر ومن بعده ديلثي يؤكّدان الجانب الذاتي الذي أدخلته إلى الفلسفة المعرفية كَنْت ونظرته إلى علم الجمال. ويُفترض أن تكون هذه الذاتية ظاهرة في فكرة «التعاطف» (Einfuhlung/ Empathy) تجاه مُنتج النصّ من قِبل مؤوِّله. إلا أن شلايرماخر نفسه لم يستخدم مصطلح «التعاطف» بل هو يستخدم كلمة أخرى، «استلهام» (Divination) وما يعنيه هذا المصطلح هو ما يحدث لدى الأطفال حين يتعلمون لغةً ما مع عدم وجود قواعد لديهم، وما نفعله نحن حين نطلق أحكاماً على الرغم من فقدان قواعد التطبيق المحدِّدة (انظر Frank, 1977, Bowie, 1990, chapter 6). كما يتجاهل غادامير في مناقشته للقضية الدورَ الذي لعبه النقد اللغوي الذي أتى به ج. ج. هامان (J. G. Hamann) لـ كَنْت في العام 1784 في تطويره للفكر الرومانسي (انظر: Bowie, 1990, chapter 6).

كان الجانب الأبعد تأثيراً في عمل ديلثي في الواقع هو تمييزه بين الفهم (Verste-hen)، الذي يميز العلوم الإنسانية، والشرح (Erk lren) الذي يحدِّد ماهية العلوم الطبيعية. وقد أدت المساءلة التي حصلت في هذا القرن [العشرين] لهذا التميز إلى إعادة تقويم فن التأويل في النظرية المعاصرة. إن الموقف الدفاعي الظاهر في محاولة ديلثي للإعلاء من شأن الدعاوى التاريخية للعلوم الإنسانية إلى مستوى المعرفة الوضعية المؤكَّدة للعلوم الطبيعية كان قد تعرض للنقض في عقيدة «المنظورية» (Perspectivism) التي أتى بها نيتشه في أعماله في ثمانينيّات القرن التاسع عشر. فبالنسبة لنيتشه، يصبح «التأويل» هو الطريقة الأساسية التي تعمل بها «إرادة

القوة»، وهو بذلك يكون الأساس لكلّ أشكال العالم الظاهر: «إن إرادة القوة تؤوِّل: في قضية تشكيل العضو إنها مسألة تأويل» (Nietzsche, 1980, vo l. 12, p. 193). إن «التأويل الذاتي» لإرادة القوة الذي يتخذ شكل الظواهر المحدَّدة من الجمادات إلى الكائنات الحية إلى الدوالّ (Singnifiers)، هو في الواقع نسخة عن الفكرة الرومانسية التي نجدها حاضرة في أعمال شلايرماخر وفريدريش شليغل (Friedrich Schlegel) ونوفاليس (Novalis)، ونجدها مطورة في جوانب من نقد شيلينغ (Schelling) لهيغل (Hegel) بأنَّ المُطلق لا يمكن استيعابه من ضمن عالم المعرفة المنطوقة (انظر Frank, 1990 Browie Chapter ،1984 ،(1989)، 8). وفي رواية نيتشه لهذا الموقف، تصبح «إرادة القوة» أرضية التأويل الذاتي للعالم الظاهر المتناهي. ولا يمكن لهذه الأرضية قط أن تظهر بذاتها (وهذا بالطبع يعني أنه حتّى إعطاؤها اسماً مثل «إرادة القوة» يصبح مشكلة بذاته) ولذلك عليها أن تؤول ذاتها باستمرار بأنَّ تصبح متناهية، وبذلك تفشل في الحضور بذاتها كما هي.

ومن هذه المفهومات التي ترفض فكرة الحقيقة في اللغة بما هي مقابلة للواقع من هذه المفهو مات تنشأ وتتطور إعادةُ تشكيل «دائرة الفنّ التأويلي» في أعمال هايدغر (Heidegger). فانطلاقاً من الاستحالة البنيوية لأن يكون الفكر قادراً على استيعاب علاقته الخاصة بأرضيته، يرى هايدغر حتمية استدارية (Circularity) التأويل الذاتي. إن التأويل هو عنصر أساسي للكينونة في العالم، ولا يمكن فهمه من موقف يقع خارج العالم. إن أي تأويل، بما في ذلك التفسير في العلوم الطبيعية، يعتمد على حقيقة أن ما يجري تأويله يجب أن يكون مفهوماً أو «مكشوفاً» مسبقاً لكي يصبح بالإمكان وضعه موضع السؤال، وبهذا: «أصبح العامل الحاسم هو ليس الخروج من الدائرة بل كيف يمكن الدخول إليها بالطريقة الصحيحة» (Heidegger, 1927, 1980, p. 53). وهكذا يكون «الداسين» (الكائن الموجود زمنياً (Dasein) دائماً متموضعاً مُسبقاً في عالم مؤوَّل، بدلاً من كونه ذاتاً متسامية يواجهها عالم مليء بالمواضيع الغريبة التي يجب تأويلها. ويتكون هذا العالم من «التركيب المثلي للفهم»[1] (Apophantis as of the proposition) الذي يسبق الـ «مثل» «في العرض» (Ibid., p. 158). وهكذا فإن كتابات هايدغر الأولى تعكس التشديد على مفهوم «الإشارة»[2] (Schema) عند كنت، كما يعكس استمرار رفض المدرسة الألمانية المثالية ورفض المدرسة الرومانسية لتصوّر الذات منفصلةً عن العالم الموضوعي.

بالنسبة لهايدغر، فإن الداسين هو ذلك الكائن القادر على الاتصال بكينونته الخاصة. وبذلك يكون موجوداً - متكوناً (ex-ists) بطريقة لا تستطيعها الكائنات الأخرى (Seindes). إن إعادة الصياغة التي أتى بها هايدغر للفن التأويلي هي جزء من محاولته لتقويض علم الأنطولوجيا/ طبائع

---

(1) إن عبارة هايدغر "As-Structure of Under-standing" المترجمة هنا بالعبارة العربية «التركيب المثلي للفهم» تُفسّر بأنها «تأويل شيء ما كشيء» (المترجم).

(2) إن مفهوم آل Schema عند كنت يعني القاعدة الإجرائية التي يرتبط بموجبها صنفٌ ما أو مفهوم بحت بالصورة الذهنية لشيء أو موضوع، وينتجها الخيال من خلال تشكل الزمن المحض (المترجم).

الأشياء، في التقليد الميتافيزيقي الغربي. إن الوجود (*Sein*) بالنسبة لهايدغر لا يمكن فهمه على أنه وجود موضوعي في علاقة مع الذات العارفة. إن فكرة حضور الموضوع للحدس المباشر للذات تختلف عن إثبات أو نفي حالة (جرى تأويلها مسبقاً) في طرح فلسفي. إن الفارق الأنطولوجي بين الكائنات (Seindes) والوجود (Sein) يمكن فهمه على أفضل وجه على أنه الفارق بين الوجود العارض البحت (وغير القابل للإيصال) للأشياء بالنسبة للإدراك الفردي وبين حقيقة عالم الحالات المؤوَّلة التي تتكشف في التركيب المتحرك لفهم شيء ما كشيء، وهو الفهم الذي يعبَّر عنه في اللغة (انظر: Manfred Frank in Wood, 1992, pp. 218-34, and Tugendhat, 1992, pp. 57-65 and 108-135). وهكذا فإن مسألة الوجود بالنسبة لهايدغر ليست منفصلة عن اللغة. ويكمن إسهام هايدغر الأكبر في علم الفنّ التأويلي في تحديده للتوتر القائم بين التصوّر التأويلي للحقيقة بما هي حادث يحصل في «عالم الاكتشاف» الذي نعيشه، مثلاً، عندما يكشف لنا الفنّ عن العالم بطرق لا يمكن التعبير عنها بطرق فلسفية، وبين فكرة الحقيقة بما هي تأكيد مضمون في الطروحات الفلسفية. ويمكن أن نرى آثار هكذا توترات في التطوّرات الجديدة في تاريخ العلوم المرتبطة بتوماس كوهن (Thomas Kuhn) وميشال فوكو (Michel Foucault) وآخرين، كما تظهر في أعمال الفلاسفة «ما بعد التحليليين» مثل ريتشارد رورتي (Richard Rorty) وفي الأعمال الحديثة لهيلاري بوتنام (Hillary Putnam) حيث يظهر حيوياً دور تجربة فن التأويل حتّى في العلوم الطبيعية.

وكان التطوير الأبعد تأثيراً لأفكار هايدغر في أعمال تلميذه غادامير. ففي **الحقيقة والمنهج** (*Truth and Method*) يُمْعِن غادامير النظر في التوتر القائم بين الفهم التأويلي للحقيقة بما هي «كشف»، وهو الفهم الذي يراه في الأهمية المستمرة للأعمال الكبرى في الفنّ الغربي من جهة، وبين «منهج» العلوم الطبيعية من جهة أخرى. ويتماشى غادامير مع الفكرة المناهضة للذاتية لكلٍّ من نيتشه وهايدغر، كما مع الفكرة اللوثرية عن القوة التحويلية للنصّ، في إصراره على حقيقة أن الذات تكون دائماً مسبقاً متموضعة في اللغة والتقليد: «إن الوجود الذي يُمكن أن يُفهم هو لغة» (Gadamer, 1975, p. 450). أما اللغة نفسها فهي «لا ذات لها» (Ichlos Self Less) والفهم هو حركة الفرد إلى داخل حركة حصول «التقليد» بين- الذاتي. وتكمن قوة موقع غادامير في تقويمه للمواجهة المفتوحة مع الـ «الآخر» سواء كان ذلك ببساطة أشخاصاً آخرين، أو فناً راقياً، أو ثقافات أخرى، وبإمكان هذا أن يحول الذات المتعالقة مع ذلك الآخر. وهو يرى البديل لهذه المواجهة المفتوحة تشيئاً لما يجري فهمه على جاري طرق التشييء في العلوم الطبيعية. إلا أن قوة هذا الموقف أتت على حساب سلسلة من عمليات التجسيد المادي (النظر إلى شيء مجرد على أنه مادي ملموس) من النوع الذي تقترحه فكرة هايدغر في أواخره بأنّ «اللغة تتكلم. والإنسان يتكلم إلى المدى الذي يتطابق فيه مع اللغة» (Heidegger, 1959, pp. 32-33)، أو في تأكيد دريدا بأنَّ الذات هي «نتاج» لـ «النصّ العام» (Derrida, 1972 a, p. 122). ويوضع موقع غادامير موضع التساؤل لأن الانكشافات وحالات الفهم الجديدة للوجود يُنظر إليها فعلياً على أنها عمل من أعمال اللغة بذاتها، بدلاً من كونها من أعمال المتكلمين

الأفراد. وفي حين يجب أن يحصل تقبل هذه الانكشافات الجديدة عبر التوافق اللغوي، فإن هذا لا يقدم تفسيراً لمنشأ هذه الانكشافات الجديدة التي لا يمكن أن تكون مستقاة من اللغة بذاتها.

وكانت أعمال مانفرد فرانك (Manfred Frank) موجهة ضدّ هذه النزعة للتجسيد وتصوير المجردات في صورة حسية في تراث الفنّ التأويلي المستقاة من هايدغر، كما ضدّ المدارس ما بعد البنيوية والفلسفة التحليلية. بالنسبة لفرانك كانت النزعة التجسيدية التي تميز هذا الكَمّ الكثير من نظرية اللغة في القرن العشرين كانت ناتجة عن اتخاذ مقاربة واحدة للذاتية في الفلسفة الغربية على أنها المقاربة الوحيدة الممكنة. وفرانك، بسيره على خطى الرومانسيين الألمان وسارتر، لا يرى الذات في موقع سيادة على اللغة، ولكنه يتجنب العملية التجسيدية المتمثلة في وضع المعنى في الشيفرة بدلاً من وضعه في أولئك الذين يقومون بالفهم والتعبير من خلال الشيفرة. إن النقد الموجة للمفهوم الديكارتي حول «نمط الذاتية» الذي تحاول فيه ذاتٌ (Sub-ject) منعزلةٌ أن تعبر الفجوة بين الذات (Self) واللا-ذات (not-self)، يشيع بين مفكرين مختلفين مثل هايدغر ورايل (Ryle) وهابرماس. ومن المحتم أن تفشل هكذا ذات في عبور الفجوة بين الذات وآخَرها. إلا أن السؤال يبقى قائماً، على ما يشير فرانك، حيال ما إذا كان النمط الذي تكون فيه هذه الفجوة قد سبق عبورها من خلال الوسط بين- الذاتي اللغوي ما إذا كان هذا النمط يقمع الفردية غير القابلة للاختزال لدى كلّ مستعملٍ للغة، تلك الفردية التي يرى فيها شلايرماخر أُسَّ الحاجة لفن التأويل. ويضرب جويل واينزهايمر (Joel Weinsheimer) مثالاً للتجسيد الذي يعارضه فرانك عندما يزعُم عن نظرة غادامير للتأويل: «أن تفهم هو أن تؤوِّل، أن تقول ما يفهمه المرء، أو بتعبير أدق، أن تشارك في الحدث الذي يؤوِّل فيه الشيء المفهوم نفسه في اللغة» (Weinsheimer, 1991, p. 119). ويقول غادامير: «إن كلّ كلمة تجعل اللغة التي تنتمي إليها بكليتها مليئة برجع الصدى، وتجعل النظرة إلى العالم التي هي مبنية عليها بكليتها تظهر إلى العيان» (Gadamer, 1975, p. 434). وبذلك يحتفظ غادمير بتصوُّر - هيغلي أساساً - لعالم ينعكس في اللغة، متخذاً أشكال «التأويل الذاتي للوجود.» وهذا يجعل اللغة معادلةً لمفهوم «الروح» (geist) الذي جاء به هيغل، في أن الذات الفردية لا يكون لها معنى إلا إلى المدى الذي تكون فيه معانيها جزءاً من عملية كلية، حيث يكون الجزء انعكاساً ذاتياً للكل. ولكن يبقى السؤال، كيف يمكن أن يُعْرَف ذلك؟ من الذي يرى العلاقة بين العاكس والمنعكِس، بين اللغة والوجود؟ فبدون وجود وجهة نظر خارجية ثالثة لا يحقّ لأحد أن يطلق تأكيدات حيال هوية اللغة والوجود من شأنها إلغاء الذات الفردية من الهوية. وبذلك يكون إدراج غادامير للهيرمينوطيقا على جدول أعمال كلٍّ من الفلسفة الأوروبية والفلسفة التحليلية إنجازاً كبيراً، إلا أن مستقبل الهيرمينوطيقا سيعتمد إيجاد طرق لاستعادة ذاتٍ خاضعة مذلَّلة وإنما فاعلة في عملية التأويل.

قراءات:

Bleicher, Joseph 1980: *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy, and Critique.*

Bruns, Gerald 1992: *Hermeneutics Ancient and Modern.*

Dilthey, Wilhelm 1976: *Selected Writings.*

Frank, Manfred 1984 (1989): *What is Neo-Stucturalism?*

----- 1989b: *Das Sgbare und das Unsagbare.*

------ 1992: *Stil in der Philosophie.*

Gadamer, Hans-Georg 1986: *Hermeneutik II. Wahreit und Methode* 2.

Hörisch, Jochen 1988: *Die Wut des Wertehens.*

Kant, Immanuel 1970 (1988): *Critique of Judgement.*

Müller-Vollmer, Kurt 1986: *The Hermeneutics Reader.*

Ormiston, Gayle L. and Schrift, Alan D. eds., 1990: *The Hermeneutic Tradition: From Ast to Ricoeur.*

Palmer, Richard 1969: *Hermeneutics: Interpretation Theory in Shleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer.*

Ricoeur, P. 1969 (1974): *The Conflict of Interpretations.*

Schleiermacher, Friedrich 1977: *Hermeneutik und Kritik.*

تعدد الصوت/ هيتيروغلوسيا (Heteroglossia)

مصطلح جاء به السيميائي والمنظِّر الثقافي السوفياتي ميخائيل باختين (Mikhail Bakhtin). والمصطلح مشتق من الكلمتين اليونانيتين اللتين تعنيان «آخر» و«لغة»، وبذلك يكون معناه: «ذلك الشيء ضمن الخطاب الذي لا يمكن اختزاله إلى مرتبة أي صوت أو نظام أحادي ذاتي السلطة». وقد طوَّر باختين بُووِطيقا (فناً أدبياً) سوسيولوجياً/ اجتماعياً كان ينبذ كلاً من التشديد الشكلاني على البُنى الثابتة (اللاتاريخية/ اللازمنية) والوسائل الأسلوبية، كما كان ينبذ تلك الطرق التي يتبعها النقد الاجتماعي- الواقعي التي كانت تشدد على أهمية السياق التاريخي بينما تتجاهل خصوصية اللغة الأدبية. وكان يسعى للعبور في طريق يسير بين هذه الإغراءات المتعاكسة ويتجاوزها عن طريق ابتكار تصنيف للأنواع الخطابية من شأنه الربط بين الملامح الشكلية المميِّزة لأنواع النصّ المختلفة وبين الظروف الثقافية التي صاحبت إنتاجها واستقبالها.

وبذلك كانت وجهة نظر باختين أنه ليس هناك نظام إشارات مغلق على نفسه تماماً، حيثُ إنَّ كلّ عملية نُطق تنشأ من تعدد هيتيروغلوسي للمعاني والقيم والخطابات الاجتماعية والمنظومات الثقافية... إلخ. وفي بعض الأنواع الأدبية – من مثل الشعر الغنائي أو السيرة الذاتية – هناك تشديد مقابل على التعبير «الشخصي/ الأنوي (للشخص المتكلم)»، ويستتبع ذلك دافع نوعي واضح الظهور لاحتواء أو تحديد عمل هذه الحركة النابذة. وقد ينطبق ذلك أيضاً على الكتابات

النثرية خلال فترات الحكم الاستبدادي حيث تكون اللغة خاضعة لمراقبة دقيقة نظراً لإمكانية التخريب التي تحملها في داخلها. إلا أن ذلك قد ينتج أحياناً أثراً معاكساً، كما يُظهر باختين في دراسته لدوستويفسكي. فمن بين كلّ الأنواع الأدبية، الرواية هي الأكثر قابلية، على نحو يصعب قمعه، لتوليد مروحة واسعة من المعاني المتعددة الصوت، أو من الأصوات أو المواقع الذاتية التي لا يمكن اختزال تعدديتها إلى نظرة سردية مفردة تتميّز بالعلم الكلي. إن الرواية تنتمي إلى تقليد – أو تقليد مضاد – من الفكاهة الفوضوية الوقحة، وقد اكتشف باختين أصولاً لهذه الفكاهة في قراءة معينة (غير تقليدية) للحوارات السقراطية، كما، وعلى نحو أكثر صراحة ومباشرة، في فن الهجاء في الحقبة المينيبية (Mennippian) في أواخر العصر الروماني. ونرى هذه النزعة تطل برأسها بعد ذلك حيناً بعد حين على غير انتظام، وبالأكثر في خلال العصور التي تتواجد فيها أنظمة حكم أو أنظمة كنسية قوية (شديدة المركزية) جنباً إلى جنب مع ثقافة شعبية نجد فيها أعمالاً تهزأ بتلك القيم السائدة من خلال أشكال القلب والتقليد الساخر. وهذه هي الطريقة الكرنفالية (Carnivalesque) في الكتابة – حيث نجد المعاني والأولويات والتميزات الاجتماعية وبُنى السلطة الدينية والعلمانية مقلوبةً رأساً على عقب – كما يقدمها باختين في أشهر أعماله **رابليه وعالمه** (*Rabelais and his World*). فتعدد الصوت هو أحد الأسماء التي تُطلق على هذه الرؤية للغةٍ تخترقها في كلّ مكان طاقاتُ الاهتياج الشعبي والرغبات الغريزية.

قراءات:

Bakhtin, Mikhail 1965 (1984): *Rabelais and His World.*

----- 1975 (1981): *The Dialogic Imagination: Four Essays.*

----- 1929 (1984): *Problems of Dostoevsky Poetics.*

----- 1979 (1986): *Speech Genres and Other Late Essays.*

(انظر: حوليات Historians, Annales المؤرخين).

الثقافة الراقية (High Culture)

هو مصطلح، بحسب ما ينبئنا **معجم أوكسفورد للغة الإنجليزية** (*OED*) بدأ يظهر في الاستخدام اللغوي في منتصف القرن التاسع عشر لإظهار نوعَيْن من التمايز: في المجال الطبقي، بين ثقافة النخبة وثقافة الدهماء (المتدنية)؛ وفي المجال الجمالي، بين الفنّ «الجاد» والمستقل و«الحقيقي»، والفنّ التافه التجاري الرعاعي. في العام 1849، أظهرت جورج إليوت (George Eliot)، وهي المصدر الأوّل الذي يستشهد به معجم أوكسفورد المذكور، التناقض في الظواهر بين «الثقافة الراقية» و«الثقافة النسوية». أما في القرن العشرين، فقد كانت الأعمال الكلاسيكية الراسخة متورطة بالوسائل التجارية في كلّ الأحوال، ولذلك أصبحت المحافظة على مُثُل الثقافة الراقية من المسؤوليات الخاصة لعالم الأكاديميا وأقسام الأدب والموسيقى والفنّ في الجامعات والمعاهد.

التاريخانية (Historicism)

هي النظرية والممارسة التي تمتاز بالتفسير التاريخي على أساس أن الأفكار والقيم، والممارسات - في الواقع كلّ شيء الإنسان - ما هي إلا منتجات منفصلة من ثقافات معينة بدلاً من المظاهر التاريخية العابرة للسمات الأساسية العالمية لهوية الإنسان والمجتمع. والمعنى الدقيق للتاريخانية تمّ الطعن فيه كفاية، من قبل كلّ من التأريخية ومنتقديها، فجون كانون (John Cannon) وقد اقترح مؤخراً بقوله أن هذا المعنى هو« كلمة مشوشة ومربكة». ينبغي التخلي عنها (1988, p. 192). فالحاجة إلى التاريخانية لا يمكن الدفاع عنها فعلاً، حسبما يدعي كانون، وذلك لأنها أصبحت مرادفاً انتقاصياً للحتمية، والثقافة النسبية، وتنصلاً عن الموضوعية (pp. 193-194). ومع ذلك، فإن هذا التعريف السلبي لا يشكل نقد حقيقي للتاريخانية ولا يشير على نحو فعال لتقادمها. وبينما هاجم النقاد أحياناً التاريخانية باعتبارها حتمية (Popper, 1945a, pp. 76-83)، فإن الكثير من المؤرخين وفي وقت مبكر اعتبروا التاريخانية مفصلية وصريحة باعتبارها تنقد المفاهيم المطلقة للقيمة والمعرفة. وعلاوة على ذلك، أن الثقافية والنسبية المعرفية هما الجوانب البحتة جداً من «التاريخانية القديمة»، حيثُ إنَّها في نسختها الحديثة وفي كلّ من الدراسات الأدبية والتاريخية قد أعادت إحياء نفسها والتطرف.

التاريخانية الألمانية لأوائل القرن العشرين، التي ظهرت من لدن تاريخانية القرن التاسع عشر غير المكتملة (Liggers, 1973, pp. 456-460) رفضت الاستيعاب الوضعي من الماضي إلى القوانين العامة. (وسعى كل من إرنست تورولتش (Ernst Toroeltsch) (1923)، بدلاً من ذلك إلى استعادة الثقافات الماضية «فردانيات الجديد دائماً -Always) (New وفردانيات الغريبة دائماً -Always) (Peculiar. فقد عرف فريدريك مينيك (Friedrich Meinecke) التاريخانية على أساس أنها «عملية إضفاء الطابع الشخصي للمراقبة»: (1936, p. IV) ولأنه يعترف بـ «مجموعة لا نهائية» (Endless Variety) للثقافة النسبية، وضعت علائقية معرفتها: «كلّ المعرفة التاريخية هي معرفة العلائقية، ويمكن صياغتها فقط مع الإشارة إلى موقف المراقب» (1929, p. 71). فالتاريخانية بالضرورة تحت ألغام المعرفة التاريخية الموضوعية -Objective historical knowl) (edge لأن كلّ المساعي البشرية تتوقف تاريخياً، وإن أي حساب مؤرخ في الماضي يجب أن يعكس منظور ثقافي معين. وتشكل النسبية الثقافية والمعرفية - يميو مانهايم (Mannheim) ما بين النسبية والعلائقية رغماً - «أزمة للتاريخانية» -Crisis of Histori) (cism بالنسبة لبعض المؤرخين (على سبيل المثال تورولتش)، لكن التاريخانية - على الرغم من التحديات من قبل البنيوية -Lé) (Althusser, 1965a) vi-Strauss, 1962) والتاريخ الكمي- كانت حيوية في أوروبا في ثلاثينيّات القرن العشرين.

على نقيض ذلك، ظلت التاريخانية بصورة جيدة، خارج التيار الرئيسي الموضوعي للمهنة التاريخية الأنجلو- أميركية، على الرغم من تأثيرها بوقت مبكر بكلّ من تشارلز بيرد (Charles Beard) وكارل بيكر (Carl Becker) (LaCapra, 1985, pp.

20-32, Novick, 1988, pp. 28-31, 155-158). منذ عام 1970، ومع ذلك، فقد ظهرت التاريخانية البنيوية واضحة. فعل سبيل المثال، تاريخ الأقليات النسائية الباحثة والمثليين الذكور والمثليات النساء فتحوات جبهة التاريخية للنقد البنيوية للـ «الموضوع المتسامي». وتبعهم ميشال فوكو بدعوته إلى أن «لا شيء في الإنسان ولا حتّى جسده» يمكنه أن يهرب من «تأثير التاريخ» (1971a, p. 153)، ويقول المؤرخون والنقاد أن جوانب الهوية مفترضة مسبقاً وتكون طبيعية بالاستخدامات الضرورية على سبيل المثال، الجنسانية (Davis, 1976; Scott, 1988)، والعرق (Appiah, 1985, Gates, 1985 and 1990)، والجنس (Foucault, 1976; Boswell, 1982; Halperin, 1989) – هي في الواقع شيّدت تاريخياً. وفي الدراسات الأدبية درس ستيفن غرينبلات (Stephen Greenblatt) بناء الهوية (*Construction of Identity*) (1980, p. 7) في عصر النهضة الإنجليزي المقدم للتاريخانية الجديدة «الخالدة، والصبغة الثقافية، وجوهر الإنسانية العالمية» .(4 ص) والتاريخانية هي انقسام لفئة «الموضوع» التي عجلت من انتعاش النسوية، والأقليات، والهامشية الثقافية باعتبارها موضوعات لدراسة التاريخ – شروع رائد من قبل المؤرخين مثل: (W. E. B. DuBois,1935، Gerda Lerner) (1971)، Emmanuel Le Roy Ladurie) (Natalie Zemon and Davis, 1975)، (1975, 1971). وفي الآونة الأخيرة، اضطلع جون سكوت (Joan Scott) بالتاريخانية الجمعاوية للعامل التاريخي: التقليدية: تاريخها، كما تدعي، هي طمس التاريخية «خصوصيات، وخصوصية جميع الذوات البشرية» من خلال كشف الذكور البيض «باعتبارهم ممثلين كونيين للتنوع السكاني الثقافي» (1983, p. 25; Huggins, 1986). وعليه فالتاريخانية الجديدة، بالتالي هي مشاركة تركيز على الفرق في «ما بعد البنيوية، والشكّ في النظم المغلقة، والمجموعيات والمسلّمات» (Montrose, 1992, p 393). ومن خلال استعادة ليس فقط الاختلافات بين الثقافات ولكن حتى الخلافات داخل ثقافات معينة، فإن التاريخانية الجديدة تبتعد عن تاريخانية رونكن (Rankean) القديمة التي كانت تدفع نحو اكتشاف أي ثقافة مجملة (Jay, 1984a, p. 74). وهكذا فإن التاريخية الجديدة، على سبيل المثال، عامل النصّ الأدبي ليس بوصفه تجسيداً لـ «روح العصر» ولكن باعتباره مثيل معين على شكل يتضمن ثقافة متجانسة (Greenblatt, 1982; Dollimore, 1985).

التاريخانية جديدة هو إعادة تشكيل نقدي لموضوع شامل وروح عصر بوصفه «موضوع النخبة» و«أيديولوجية الهيمنة». وقد أشار المؤرخون لقائمة المعارضة منذ فترة طويلة، إلى تاريخ الطريقة التقليدية التي تستنسخ طمس الهيمنة والعوامل المهمشة والخطابات. انتقد غيتس وآخرون (Gates et al. 1990) الظاهرة نفسها في التاريخ الأدبي وتشكيل كانون في الدراسات المبكرة للعنصرية والعبودية، ومؤرخو التاريخ الأميركي- الأفريقي الأرثوذكسي باعتباره وظيفة سياسية عنصرية معاصرة (انظر: Du-Bois, 1935 and Franklin, 1957)، لكنهم يعتقدون أنها تصحيحية، وسحابة موضوعانية ناشطة، استعادة «الحقيقة» من الماضي وتحقيق «العدالة في التاريخ» (Franklin,

(1957, p. 47. وعلى النقيض من ذلك، فقد أعاد توماس هولت (Thomas Holt) (1986) التفكير بالتاريخ العنصري باعتباره مشكلة معرفية: «كانت التحيزات التي تركت العبيد، على اعتبارهم أناساً خارج تاريخ العبودية، هي لم تكن ببساطة عنصرية، وفي كثير من الأحيان كان عليهم القيام به مع... كيفية المعرفة، أو حقيقة ذاتها قد عرفت» (7 ص). وبعد المعرفة ادّعى هولت الوظيفة هي «أين (Holt, 1986, p. 1) نقف نحن» و«أين نقف هي وظيفة لعلاقاتنا السياسية والاجتماعية» (ص 7). وهكذا فإن للتأريخية لما بعد البنيوية، والمعرفة النسبية، والسياسة تقاطعات.

ومع ذلك، فكتابة تاريخ السياسة ليس فقط لأنه يتشكل من قبل السياسة الحالية فحسب، ولكن أيضاً لأن» نشر تاريخها الجديد هو عمل سياسي مع عواقب تاريخية» (Holt, 1986, p. 1). حيث تتصور التاريخانية البنيوية التاريخ باعتباره عملاً بدلاً من كونه نظرية معرفة (انظر Hunt, 1991) لأنه يدعي أن المؤرخين هم نتاج المعرفة عن الماضي بدلاً من استعادة ماضي «الحقيقة». انظر (Scott, 1988, p. 9). التاريخ، كما يجادل سكوت، «أليس هو مرجعيّة بحتة لكنّها شيدت بدلاً من المؤرخ» (p. 681, 1989). وهكذا، فإن فهم التاريخ هو سلطة، بدلاً من أنه دقيق أو غير دقيق لأن المعرفة عن الماضي تساعد على بناء المعرفة في لحاضر (Scott, 1988, p. 2، وأن المعرفة وفقاً لفوكو هي قوة (1977a) . هكذا يقول سكوت أنه نظراً لأن المؤرخين «التمثيلات بمساعدة الماضي تبني جنسانية الحاضر» (ص 2)، والتحليلات النقدية للجندرية في «الماضي والحاضر تبني عملية مستمرة» (ص 6). والموضوعات المعاصرة يمكن إيجادها في مثل هذه المطالبات لفرض تساهل المؤرخين مع «الواقع» على حساب «الواقع الماضي» (Elton, 1991, p. 11; cf Himmelfarb, 1989). ومع ذلك، فإن المفاهيم ربما لما بعد البنيوية قد تشكل أزمة جديدة داخلية إلى التاريخانية - خصوصاً الإصدارات التي تهزأ بمن يدعي أنه لا يوجد شيء، ولا حتّى ماضٍ «حقيقي»، خارج النصّ - لأنها على ما يبدو تقوض التركيز وتميزه عن الفرق بين الحاضر والماضي. ومع ذلك، فبالنسبة لمعظم المؤرخين فإنهم يقرون حرفياً بالماضي، وإن المؤرخين جزء لا يتجزأ ممن لا يقودون إلى مسح الماضي. انظر على سبيل المثال إلى هايدن وايت (Hayden White)، ولكن بدلاً من ذلك بصورة تاريخ الوقت الحاضر.

انظر أيضاً New Historicism.

قراءات:

Althusser, Louis 1965a (1979): “Marxism is not a historicism”.

Foucault, Michel 1971 (1977): “Nietzsche, genealogy history”. Greenblatt, Stephen 1990: “Resonance and wonder.”

Jameson, Fredric 1979(1988): “Marxism and historicism”.

Mannheim, Karl 1924 (1972): “Historicism”.

Meinecke, Fredric 1936 (1972): *Historicism: The Rise of a New Historical outlook.*

Scott, Joan Wallach 1988: *Gender and the politics of History*.

White, Hayden 1975 (1986): "Historicism, History, and the Figurative Imagination".

أوليفيه أرنولد (Olivier Arnold)

Historicism (انظر: التاريخانية الجديدة).

الإمكانية التاريخيّة (Historicity)

سِمة أساسية من سِمات الوجود الإنساني، وفقاً لهايدغر (Heidegger). وعلى كلّ حال، لا بدّ للمرء من أن يميّز بين «التاريخ»، «التاريخية» و«الإمكانية التاريخية». فالتاريخية هي صفة الكينونة في التاريخ. والإمكانية التاريخية هي حالة إمكانية التاريخ. ويمكن للمرء أنْ يميّز بين مستويات ثلاثة للإمكانية التاريخية. انظر دريدا (Derrida)، هوسرل (Husserl) هي: الإمكانية التاريخية للوجود الإنساني، الإمكانية التاريخية لثقافة ما، والإمكانية التاريخية للتفكير العلمي، وفي المدى الطويل، الفلسفة. الحقيقة الواقعية (Tatsche) أو حدث وحده ليس له تاريخية. له معنى مثالي، وكما أكّد دريدا في كتابه عن هوسرل، ليس إلا المعنى المثالي الذي يمكنه أن يحوز على التاريخية.

ج. ن. موهاهتي (J. N. Mohahty)

هيلمسليف، لويس (Hjelmslev, Louis) (1965-1899)

كان باحثاً في اللسانيّات، دنمركي. وأفضل ما عرف به هيلمسليف تمثّل في صياغته لأعمال فرديناند دو سوسور (Ferdinand de Saussure) وتطويره نظرية لسانية خاصة باللغة في كتابه: **مقدّمة لنظرية في اللغة** (*Prolegomena to a Theory of Language*) (1943) الذي كان أفضل أعماله المعروفة. ومثل سوسور، لم يقتصر طموحه على تطوير اللسانيات لتصير علماً، بالمعنى الدقيق، وإنما رمى، أيضاً، إلى تأسيسه كعلم إنساني نموذجي. فنظرية هيلمسليف اللسانية قامت على تمييزات أنشأها بين الشكل والمادة، التعبير والمحتوى. وبالرغم من أن تحليله لأشكال اللغة وظّف نماذج من الرياضيات، لقد كان هيلمسليف مصمماً، أيضاً، على ألا يهمل الإنسان الذي يستعمل اللغة مما أدى إلى الاهتمام بالسيكولوجيا والتحليل النفسي. ومع أن جاك دريدا (Jacques Derrida) وجوليا كريستيفا (Julia Kristeva) انتقدا عمله، فإنّهما كانا متأثرين به، وبشكل ملحوظ.

قراءات:

Derrida, Jacques 1967a (1976): *Of Grammatology*.

Hjelmslev, Louis 1943 (1961): *Prolegomena to a Theory of Language*.

Kristeva, Julia 1974a (1984): *Revolution in Poetic Language*.

مايكل باين (Michael Payne)

هوغارت، ريتشارد (Hoggart, Richard)

كاتب إنجليزي، كتب عن التغيّر الثقافي والاجتماعي، الأدب، والإعلام والتربية.

وعلّم في مؤسسات الخدمات المسلّحة وفي تعليم الراشدين، ونشر بحثاً عن و. هـ. أودن (W. H. Auden) (1951) وبعد ذلك كتاب **فوائد معرفة القراءة والكتابة** (*The Uses of Literacy*) (1957). وكان هذا الكتاب المكتوب بلغة منعشة وإنشاء غير تقليدي، في ذات الوقت، مؤثراً، فوصل إلى جمهور واسع عبر طبعات ورقية الغلاف ناجحة. واستند الكتاب، جزئياً، إلى الخبرات الشخصية في دراسة التغيرات في داخل ثقافة الطبقة العاملة في شمال إنجلترا، ناظراً في الحياة اليومية، والإعلام، والثقافة الشعبية، أيضاً، ومسار تعليم «أولاد الثقافة». ووُضِعَت تفاصيل ملحوظة، وتحذير ضدّ الحنين إلى الماضي، مقابل التأثير الملحوظ بارتياب في ظلّ ف. ر. ليفيز (F. R. Leavis) الخاص بالنزعات الثقافية الأميركية. وبتجاوزه الحدود النظامية الصارمة وهو يحتفي بقوى حياة الطبقة العاملة اجتذب الكتاب النقد، وأيضاً، الانتباه الهائل. وسرعان ما صار مؤلّفه المعلّق المنتظم على القضايا الثقافية، مثلاً، كشاهد دفاع في محاكمة رقابة د. هـ. لورانس (D. H. Lawrence) (1960)، وكعضو أساسي في اللجنة الخاصة بنوعية الإذاعة البريطانية (Pilkington Report, 1962). وفي جامعة برمنغهام (Birmingham) أسَّس مركز الدراسات الثقافية المعاصر، وبوصفه مديره الأوّل قام مع ستيوارت هل (Stuart Hall) بتدشين نشاطاته الواسعة والطليعية، قبل الانتقال إلى العمل في مركز عالٍ لليونيسكو (UNESCO)، مع مجلس فنون بريطانيا العظمى، وكناظر لكلية غولدسمث (Gold-smiths)، في جامعة لندن. ونشر بغزارة حول مجموعة واسعة من القضايا، وردوده على عوالم اجتماعية وثقافية مختلفة، صوته المميَّز واهتمامه الأخلاقي، جميع ذلك صيغ في كتب عدة خاصة بسيرة حياته.

قراءات:

Hoggart, R. 1957 (1958): *The Uses of Literacy.*

----- 1970: *Speaking to Each Other.*

------ 1988: *Life and Times.*

ميشال غرين (Michael Green)

تماثل (Homology)

مصطلح استعمله غولدمان في سياق بنيويته التكوينية (Genetic Structural-ism). أنه يشير إلى تشابه البنية ما بين الظواهر الاجتماعية والثقافية من مراتب مختلفة، وذلك بالرغم من المظاهر الخارجية. وهكذا يقترح غولدمان تماثلاً من بين قصة خرافية وتجربة جماعة اجتماعية، أو بين الرواية والمجتمع القائم على قيمة التبادل.

إيان هـ. بيرشال (Ian H. Birchall)

رهاب الجنسية المثلية (Homophobia)

هو الكراهية المرضية للنساء السحاقيات وللرجال المثليين. ولقد جعلت حركة المثليين السياسية من رهاب الجنسية المثلية أحد أهداف نضالها الكبرى. وربما تكمن جذور هذا الرهاب في الفهم الثقافي السائد عن النوع الاجتماعي وعن الذكورة تحديداً. إذ قد تشكل الرغبة بنفس الجنس تهديداً لمؤسسات السلطة مثل العائلة والدولة التي تفترض أن الجنسية الغيرية هي الحالة الطبيعية، في مقابل ما يشكّل ظاهرة اجتماعية.

جوزيف بريستاو (Joseph Bristow)

قراءات:

Dollimore, Jonathan 1986: "Homophobia and Sexual Difference".

هوكس، بِل (Hooks, Bell) وأيضاً غلوريا واتكنز (Gloria Watkins)

منظِّرة نسوية سوداء. وظَّفت هوكس وضعها كسوداء مهمَّشة وكمفكرة مميّزة لإنشاء نقد للعنصرية والتمييز بين الرجال والنساء في أوساط المذهب النسوي، والحقوق المدنية والثقافة المعاصرة. فتأملاتها النظرية في مفاهيم مثل «الوطن»، «السواد الما بعد الحديث» و«الأصول الثورية للتدريس» إن هي إلا أمثلة على التزامها الفكري بالخبرة الشخصية، بمشاريع الهُويّة المعادية للمذهب الجوهري، والحفاظ على برنامج نشط في الكتابة، التعليم والحياة اليومية. وقد استهدفت بحوثها مجموعة متنوّعة من الممارسات الثقافية البديلة والسائدة - بدءاً من الأفكار العنصرية والجنس في الإعلام إلى القمع المؤسسي في الشارع وفي الأكاديمية.

قراءات:

Hooks, bell 1984: *Feminst Theory: From Margin to Center.*

------ 1989: *Talking Back: Thinking Feminist/ Thinking Black.*

----- 1990: *Yearning: Race, Gender, and Cultural Politics.*

------ 1992: *Black Looks: Race and Representation.*

شانون جاكسون (Shannon Jackson)

هوركهايمر، ماكس (Horkheimer, Max) (1973-1895)

فيلسوف ألماني. كان منذ العام 1930 مديراً لمعهد البحث الاجتماعي في فرانكفورت، وهو مقر مدرسة فرانكفورت. كان هوركهايمر في البدء مدافعاً قوياً عن علم اجتماع تجريبي تأملي فلسفي، هادف إلى فهم العملية الاجتماعية بمثابة حالة كلية من خلال تطوير مقاربة جديدة متعددة الاختصاصات. (حرس في البدء علم النفس قبل أن يتحول إلى الفلسفة بمثابة اختصاص). قصد من هذه المعرفة أن تكون أداة نافعة لخدمة العمل السياسي - وخصوصاً، إقامة اقتصاد مخطط. إلا أنه، مع تقدّم تفكيره خلال مرحلة الفاشية في ألمانيا، أصبح تصوّر هوركهايمر لهذا المشروع فلسفياً وضد علمي بشكل متزايد.

أواخر الأربعينيات، وخلال منفاه في الولايات المتحدة، تحوّل إلى رؤية الفلسفة بمثابة المتراس الأخير للتفكير النقدي ضدّ تدهور العلم إلى مجرد فلسفة وضعية تقنية ضيقة (Horkheimer, 1947). وأصبح ينظر إلى هكذا عقلانية تقنية بمثابة جوهر شكل الدولة التسلطية المشتركة لكلّ من الرأسمالية المتقدمة والمجتمعات الشيوعية على حدّ سواء. ولقد أَتْبَعَ هذه النظرة منذ البداية، بمنظور طوباوي حول علاقة جديدة غير قمعية مع الطبيعة كان يفترض بها أن توفر أساس الحرية الاجتماعية. نزع هوركهايمر في سنواته اللاحقة نحو التشاؤم الشوبنهاوري (مع تقارب مع الدين) مما باعد فكرياً بينه وبين أعضاء مدرسة فرانكفورت الآخرين (Horkheimer, 1962).

إشتهر هوركهايمر أكثر ما إشتهر بمقالته

بعنوان **النظرية التقليدية والنقدية** (*Traditional and Critical Theory*) (1937)، والتي اعتبرت إلى حدّ بعيد بأنها تُعَرِّفُ مشروع مدرسة فرانكفورت حول ماركسية نقدية مفتوحة محمية ضدّ التقلبات التاريخية للممارسة السياسية. تعمّم هذه المقالة نقد ماركس للإقتصاد السياسي على قاعدة تصوّر هيغلي موسع للعقل وصولاً إلى إنتاج نموذج فلسفي أساساً للفكر النقدي. ولقد زعم أن مثل هكذا فكر يضع ذاته في تعارض مع الواقع وفي تآزر مع النضال من أجل الحرية من خلال رؤية كلّ الممارسات الاجتماعية من موقع «العقل والإرادة». ولقد تمّ رسم الملامح العامة للشروط التاريخية الأوسع الكامنة وراء القطيعة المدركة ما بين النظرية والسياسات في عمل هوركهايمر الهام المشترك مع أدورنو بعنوان **جدلية التنوير** (*Dialectic of Enlightenment*) (1944).

لا تكمن استمرارية كتابات هوركهايمر في مجرد صلتها بالماركسية وإنما في نقد العقل الوسائلي الضيق الذي تُحَدَّدُ الحقيقة بالنسبة إليه في إملاءات الحفاظ على الذات وهو موضوع تمت معالجته أوّلاً في الأعمال المبكرة لكلّ من ميكافيلي، وهوبز وفيكو (1930). تلك هي الفكرة التي تمت قراءتها مجدداً من خلال نيتشه، والتي تشكل لبّ عرض أدورنو وهوركهايمر لجدلية التنوير، حيث يتم التحرر من الطبيعة على حساب كبت الطبيعة الحميمة (Inner Nature) في تكوين الذاتية العقلانية.

وبمعزل عن عمله على الأسس الفلسفية للنظرية النقدية، أنجز هوركهايمر عدة مقالات في السياسة والثقافة. كما أنه نسق مشروعات المعهد الجماعية الطموحة من مثل الدراسات حول **السلطة والأسرة** وأسهم فيها (*Institute for Social Research* 1936). شكلت أعماله المبكرة الإلهام الدافع لمحاولة هابرماس إلى إعادة صياغة مشروع النظرية النقدية في الستينيّات، بغية التخلص من مأزق سلبية أدورنو.

بيتر أوسبورن (Peter Osborne)

قراءات:

Dubiel, Helmut 1978 (1985): *Theory and Politics: Studies in the Development of Critical Theory.*

Held, David, 1980 (1989): *Introduction to Critical Theory: Horkheimer to Habermas.*

Horkheimer, Marx 1938 (1972): *Critical Theory: Selected Essays.*

الأنسنة (Humanism)

يشير هذا المصطلح من وجهة نظر نوعية، إلى أي نظام يولي الاهتمام الأقصى للمصالح والإمكانيات الإنسانية. وقد تحوّل الاهتمام الأقصى هذا تدريجياً إلى الحصرية ويُستخدم مصطلح الإنسانية في الاستعمال الدارج الآن للإشارة إلى موقف رافض للإيمان بإله كلي القدرة كلي العلم. إلا أن المصطلح، في الجدالات الفكرية في عصر ما بعد الحرب، لا ينحاز عن الإيمان بإله، بل عن مفهوم «تقيض الإنسانية النظري». ومما يدلّ إلى التأثير الذي يمارسه هذا الأخير على النظرية النقدية والثقافية أن الإنسانية الراهنة تتضمن دوماً إيحاءات إلى فكرةٍ جوهرية

الذاتية (Essentialism)[3]- محورية الإنسان (Anthropocentrism)، التعصب العِرْقي (Ethnocentrism)... إلخ - مما يوقعها في تناقض حاد مع موقعها الوضعي السابق - علماني، إنساني خيِّر - (الإنسانية «معياراً لكلّ الأشياء»).

وغالباً ما تمزج المناظرات حول الإنسانية قضايا ينبغي أن تبقى متمايزة على الرغم من ارتباطها بعضها بالبعض الآخر:

(1) ما إذا كان هناك شيء يمكن تسميته بـ: «الطبيعة الإنسانية» المشتركة؛

(2) وإذا كان ذلك ما إذا كانت هذه الطبيعة تتألف من قدرات «العقلانية» و«الوعي» و«الأخلاق» التي تُنسب تقليدياً إلى «الذات الإنسانية» الأساسية.

(3) ما إذا كانت الطبيعة الإنسانية مفهوماً تفسيرياً أساسياً في النظرية الاجتماعية، وعلى نحو أوسع ما إذا كانت القدرة الإنسانية تمتلك أولية تفسيرية في شرح الظواهر الاجتماعية-التاريخية؛

(4) وإذا كان ذلك - أي إذا كان للإنسان الفرد دور في «صناعة التاريخ» - ما إذا كان التاريخ عملية أنثروبولوجية ذات هدف.

(5) ما إذا كانت الإنسانية (Humanism) تقدّم الأرضية للخير الإنساني (Humanitarian-ism)، بتقديم الأساس لنقد معياري، إضافةً إلى تفسيرٍ للظروف الاجتماعية.

وعلى النقيض مما يقال ضمنياً غالباً، فإن الإجابات على هذه الأسئلة لا يلغي بعضها البعض الآخر. فمن الممكن، على سبيل المثال، أن نثبت القضية **(1)** بينما ننفي القضايا **(2)** و**(3)** و**(4)** و**(5)**؛ وعلى نحو مشابه، يمكن إثبات القضايا **(1)** و**(2)** و**(3)** و(4) بينما ننفي الرقم **(5)**. وعلى نحو أكثر شمولاً، يقال إن تقيض الإنسانية النظري متَّسق تماماً مع الإنسانية العملية.

وإذا شئنا أن نستخدم التصنيف والتقسيم التقريبي إلى عصور، فيمكننا القول بأنَّ الجدل الحديث حول الإنسانية بدأ في فرنسا خلافاً بين فلسفة هايدغر الظواهرية والوجودية السارترية، وتصاعد تدريجياً ليصبح منافسة على مستوى أوروبا بين البنيوية والظواهرية والماركسية الإنسانية، واستمر بنداً دائماً في النزاع العالمي بين مدارس ما بعد البنيوية، بتشكلاتها النيتشوية/ الهايدغرية وخصومها المتنوعين من الاتجاهات المحافظة والليبرالية والماركسية.

في **رسالة حول الإنسانية** (1947)، يعترض هايدغر على تحديد سارتر للكوجيتو الديكارتي على أنه نقطة الانطلاق للوجودية والأساس للإنسانية (قارن Sartre, 1946). وفيما يرفض هايدغر أي تصوّر «للإنسان» على أنه على صورة الله (Imago Die)، فإنّه يحاجج بأنَّ «كلّ نظرة إنسانية إما أن يكون لها أساس في ميتافيزيقا ما أو أنها ذاتها تُجْعَلُ أساساً لميتافيزيقا ما» (1947, p. 225) .إن مذهب الإنسانية لم يكن منصفاً تجاه إنسانية الإنسان: «ليس الإنسان الرب/ السيد للكائنات. الإنسان هو الراعي للكائنات» (p. 245).

(3) بحسب هذه النظرة، إن مزايا الإنسان جِبِلِّية مركوزة فيه، وللإنسان وجود كوني صحيح وأنه ليس مجرد كيان اجتماعي أو فكري (المترجم).

في خمسينيات القرن العشرين كانت راعوية هايدغر تبدو أكثر ملاءمةً لريفي قادم من «الغابة السوداء»[4] (Black Foster) منها لسكان الحيّ اللاتيني. إلا أن إدغام هايدغر للإنسانية في الميتافيزيقا كان مُنْبئاً بالمخزون الفلسفي للسنوات المقبلة. ومنذ البداية حملت هذه العملية شحنة سياسية. كانت دو بوفوار (De Beauvoir) (1949) من الرائدات في الحركة النسوية اللواتي دقّقن النظر في مرتكزات الإنسانية، كاشفةً عن غير قصد منها «ذكورية» الوجودية التي يعتنقها صاحبها. وكانت معارضة المفكرين لحرب فرنسا الاستعمارية في الجزائر (1954-1962) أقوى العوامل التي دفعتهم إلى نبذ وجوه النفاق في **الإنسانية التقليدية** (Barthes, 1957, p. 101؛ وبالنسبة لسارتر، انكشفت حقيقة تلك الإنسانية العنصرية (1961, p. 22). إلا أن هذه الانتقادات كانت تميل إلى وضع النزعة الإنسانية الأصيلة في مواجهة إخفاقات ومظالم النظرة والممارسة السائدين.

كان نقيضُ الإنسانيةِ النظريُ بمعناه الصحيح شعارَ البنيويين، المُعْلَنين منهم والمفترضين: ليفي-ستراوس (Lévi-Strauss) وفوكو (Foucault) وألتوسير (Althusser). وكان كتاب ليفي- ستراوس **العقل البدائي** (1962) (*The Savage Mind*)، بهجومه على كتاب **سارتر نقد العقل الجدلي** (*Critique of Dialectical Reason*) (1960)، هو الذي أطلق الأفكار التي سادت وتكررت. فالإنسانية كانت تتألف من إبستيمولوجيا (معرفة) متمحورة حول الذات، تستنسخ حتماً الدائرة الديكارتية، ومن تاريخ متمحور حول الذات، يعمِّم بشكلٍ زائف افتراضات محددة تحديداً (غربياً) تاريخياً وثقافياً. وبذلك كانت الإنسانية عقيدة أو أنثروبولوجيا فلسفية. إن أية أنثروبولوجيا علمية ستكون، بالتعريف، «بنيوية» - أي ضدّ التجريبية (الإمبريقية)، وضد التاريخانية، وضد الإنسانية. وقد أعلن ليفي-ستراوس أن «الهدف الأسمى للعلوم الإنسانية ليس أن يشكل الإنسان بل أن يلاشيه ويذيبه» (1962c, p. 247) - وهو إعلان كان من شأنه أن يتبناه ويؤصله فوكو في ختام كتابه **نظام الأشياء** (*The Order of Things*).

وشهدت أواخر خمسينيات وأوائل ستينيات القرن العشرين نهوضاً لفكرة الماركسية الإنسانية - وليس فقط عند سارتر، بل أيضاً عند لوكاتش (Lukacs) وغولدمان (Goldmann) ولوفيفر (Lefebvre) وهذا ما كان يسترجع الكتابات الفورباخية (Feuerbachian) لماركس الشاب (1975)، بفلسفته الأخلاقية للتاريخ بما هو (إزالة) التغريب للإنسان، «الكائن الأسمى». وكانت «الإنسانية الاشتراكية» تطمح إلى تقديم «طريق ثالث» بين الرأسمالية الاستهلاكية التي كانت أيديولوجيتها القائمة على الإنسانية الليبرالية تعمّي على وقائع التغريب والتجسيد القاهرة، وبين إستالينية التي تحوّلت الماركسية على يديها إلى منطق دولة قمعي. ولكن البنيوية تلقت دعماً ماركسياً عبْر ألتوسير بإعادة بنائه للمادية التاريخية التي كانت تلتقي فيها الاهتمامات البنيوية والماركسية. وكانت قناعة ألتوسير بأنَّ الفكرة الإنسانية ليس بإمكانها أن تؤمن الأساس لعملية «إزالة إستالينية» النظرية أو العملية، ودفعته هذه القناعة إلى الإشارة

(4) منطقة جبلية في ألمانيا (المترجم).

إلى ازدياد التبني للإنسانية الاشتراكية عقيدةً رسميةً للشيوعية.

بالنسبة لألتوسير - بحسب تعبير مشاركه في الكتابة ماشيري (Macherey) (1966, pp. 7-16). في إشارة ساخرة إلى إنسانية فورباخ - فإن «الأنثروبولوجيا ما هي إلا لاهوتٌ مُنْهك مستنفد ومعكوس». وهكذا كأن من اللازم نبذ «أسطورة الإنسان» وتخليص علم التاريخ المُفْتَرَض من عقدة الذنب بارتباطه بها، ويجري ذلك عن طريق تصوُّر التاريخ «عمليةً دون ذات أو غاية عليا». على سبيل المثال، (Althusser 1976, pp. 94 – 99). فليس التاريخ تكشُّفاً لغاية كامنة مركوزة في العالم، ولا هو نتاج أعمال الإنسان الإبداعية: وهذا نقيض مقولة ماركس، «البشر» ليسوا «المؤلِّفين ولا الممثلين للمسرحية التي هم فيها». والكائنات الإنسانية ذواتٌ في التاريخ، وليست المؤلّفة له. وكان ألتوسير يصرّ على أن المسانيد التي تُلحقها الإنسانية بالذات/ المسند إليه - الإدراك، التجربة، القدرة على العمل، المعتقدات، القيم - تتألف في المجتمع وبه (وعلى وجه أكثر تعييناً، الأيديولوجيا)؛ وهذا ما استثار رداً عنيفاً من إ. ب. ثومبسون (E. P. Thompson) (1978) انطلاقاً من الفكرة الإنسانية- الاشتراكية.

وبعد العام 1968 تراجعت «الموضوعية» البنيوية، لتحل محلّها النظرة ما بعد البنيوية بأشكالها التفكيكية والسُلالية، والتحق دريدا بفوكو في معارضةٍ نيتشوية للفكرة الإنسانية. وبحسب نظرة هذا الأخير لأصول وسُلالة الأخلاق الحديثة(1975) ، فإن «معرفة القوة/ السلطة» (على سبيل المثال، علم العقوبات) كانت تعمل من خلال جعل الأشخاص ذواتاً فاعلة. ولم تكن هناك مبررات للنقد النظري لخطابات مثل الأيديولوجيات، أو للنقد المعياري لها بطبيعتها القمعية. وكان ذلك لأن العلم والأخلاق كانا متورِّطين إلى درجة متساوية في أنظمة الحقيقة وسياساتها. ولم يكن هناك خطاب واصف (metadiscourse) يستطيع الرَوغَان من إرادة القوة/ المعرفة الموجودة في كلّ مكان. وتحت مظلة النظرة ما بعد الحداثوية، وتحت شعار الاختلاف، فإن هذه المواضيع، والمواضيع الأخرى المرتبطة بها، أصبحت عملة رائجة في هذه الأيام، على الرغم من أنها تواجه تحدّياً من ممثلي مدرسة فرانكفورت مثل (Habermas, 1985). وبوسعنا تقديم بعض التأملات الاستنتاجية/ الختامية، دون الادّعاء بإمكانية حلّ بعض النزاعات المستعصية.

أولاً، بتأثير من الأزمة البيئية، كان هناك مؤخراً إحياءٌ للنظرة الطبيعية الفلسفية والأخلاقية ما أدخل إلى المسرح الفكري مفهوماً عن الطبيعة الإنسانية «غير متمحور حول الإنسان»، حيث يكون الجنس البشري هوموسابينز (Homo Sapiens) متموضعاً على خطّ مستمر متَّصل مع سائر الأجناس الحيوانية. ثانياً، مع أن النقد الموجه لـ «الأخلاقية» الإنسانية - أيّ خطاب يُستقى تجريدياً من الحالات الواقعية ويكيّف القيم الأخلاقية ثقافياً - يكون مُقْنعاً بطبعه، فإن ذلك لا يستتبع النسبية الأخلاقية. ثالثاً، إن أي فكرة مناقضة لفكرة الإنسانية تنتمي للمنظورية المعرفية تخرب مقصدها حين تقدّم شرحاً أكثر ملاءمة للعلاقات الاجتماعية من الشرح الذي تقدّمه النظرة الإنسانية؛ وعلى نحو مشابه، إذا اعتنقت هذه الفكرة نظرة النسبية الأخلاقية، فإنها تواجه مشاكل لا قِبَل لها

بها حين تُصر على الادّعاءات المعيارية التي تقدّمها في مواجهة المؤالفات القاهرة للنظرة الإنسانية. رابعاً، على الرغم من سقوط مصداقية الفكرة القائلة بأنَّ التاريخ هو تفعيلٌ لغاية إنسانية جماعية، فإن إنكار وجود دور تكويني للتاريخ في الكائنات الإنسانية هو استنتاج مغلوط من مقدمة منطقية صحيحة. خامساً، يبدو أن ثنائية «القدرة الإنسانية على الفعل»/ «التركيبة الاجتماعية» يُساء فهمها، وذلك لسببين، أولهما أنه ليس هناك جواب عابر للتاريخ مقنع للسؤال الذي تطرحه، وثانيهما لصعوبة رؤية شروطها إلا على أنها متعاضده متكافلة في إنتاج المجتمعات وتحويلها. وفي هذا المضمار كما في مضامير أخرى، يمكن القول بأنَّ المواضيع الجدلية التي تطرحها «الإنسانية» و«نقيض الإنسانية» هي جزء من المشكلة، وليست جزءاً من الحلّ.

قراءات:

Althusser, L. 1976a: *Essays in self-Criticism.*

Barthes, R. 1957 (1982): *Mythologies.*

Beauvoir, S. de 1949 (1987): *The Second Sex.*

Habermas, J. 1985 (1987): *The Philosophical Discourse of Modernity.*

Heidegger, M. 1947 (1993): "A Letter on Humanism".

Lévi-Strauss, C. 1962c (1981): *The Savage Mind.*

Macherey, P. 1966 (1978): *A Theory of Literary Production.*

Marx, K. 1975: *Early Writings.*

Sartre, J. P. 1946 (1990): *Existentialism and Humanism.*

----- 1961 (1967): "Preface to Frantz Fanon, The Wretched of the Earth".

Soper, K. 1986: *Humanism and Anti-Humanism.*

Thompson, E. P. 1978: *The Poverty of Theory and Other Essays.*

هوسرل، إدموند (Husserl, Edmund) (1959-1939)

فيلسوف ألماني، مؤسس للظواهرية ويشكل تأثيراً أكبر على مفكرين من مثل: غادامير، هايدغر، ميرلو- بونتي، ريكور، وجان بول سارتر. كان هوسرل كاتباً وافر الإنتاج، تجمع أعماله حالياً في سلسلة من المجلدات بعنوان: **هوسرليّاتْ**. أهم منشوراته هي **أفكار: مقدمة عامة في الظاهرية المحضة، تجربة وحلم: استقصاءات في سلالية المنطق، المحاضرات الباريسية، فكرة الظواهرية، تأملات ديكارتية: مقدمة في الظواهرية، المنطق الصوري والمتسامي، أزمة العلوم الأوروبية والظواهرية المتسامية: مقدمة في الفلسفة الظواهرية، وعلم النفس الظواهري**. كتاب بعنوان **أصول الهندسة** أعيد إصداره مع تعليق مهم من قبل **جاك دريدا**.

طوّر هوسرل، خصوصاً في «الأفكار» **والمنطق الصوري والمتسامي** (*Formal and Transcendental Logic*)، نظرية في بنية الوعي وتعليلاً لكيفية عمل الذهن،

قائمة على سلسلة من التمييزات المتداخلة من ضمنها الحسيات «المعطيات المادية» في تعارضها مع «العقلانيات» القصدية». «المعطيات المادية» هي مواد حسية يستقبلها العقل بفتور، وهي لا تحمل معنى، أو صياغة مفهومية. وهي تشكل بالتالي المعطيات الحرفية للتجربة. وعلى النقيض من ذلك، فإن العناصر العقلية هي تلك التي تسبغ، بفضل قصديتها، معنى على المعطيات المادية التي تظل جامدة بدون هذا المعنى. تقوم العقلانيات على افتراض الأنا المستقر والمتسامي. وهكذا تفترض الظواهرية الهوسرلية علم نفس أنا ساذج بمثابة أساس لها، وقد يرجع ذلك إلى أن هوسرل كان يكتب بالتزامن مع فرويد (حيث نشرت «الأفكار» لأول مرة في العام 1913). ومع أن جوليا كريستيفا تعتمد بشدة على نظرية هوسرل في اللغة، إلا أنها تتخذ موقفاً نقدياً مفرطاً من مفهوم في الأنا المتسامية (Kristeva, 1974, p. 166).

تمثل مشروع هوسرل في تقديم علم بدايات، أو فلسفة أولى. وبغية توفير هكذا بداية علمية للفلسفة، حاول أن ينأى بنفسه عن كلّ النظريات أو الأفكار الاستباقية. ولقد أكد، لهذه الغاية، على «أطروحته العامة في الموقف الطبيعي (في النظر إلى الأشياء)»، والتي تقول بأنَّ هناك «عالم - واقع» موجود «هناك خارجاً، وأنه موجود دائماً، وأنه يمكن في بعض اللحظات أن يظهر «على غير» ما كان مفترضاً أن يكون عليه (Husserl, 1913, p. 97).

مايكل باين (Michael Payne)

قراءات:

Bell, David 1990: *Husserl*.

Husserl, Edmund 1913 (1962): *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*.

Kristeva, Julia 1974: *Revolution in Poetic language*.

الهجين (Hybridity)

هو مفهوم متداول في الدراسات الأميركية اللاتينية، والكاريبية، والأقلية الأميركية، ودراسات ما بعد الاستعمار. يعتبر مصطلح «الهجين» عموماً أنه يمثل أي شيء من أصل مختلط من عناصر غير متماثلة. وفي حين أن كلمة «هجين» لها سلاليات متنوعة - من مثل اللسانيات، والبستنة - فإنّه يحيل في الدراسات الأدبية والثقافية إلى فكرة شغل مواقع بينية (بين البينين)؛ بمعنى كونه خليط من كثرة، مركب، أو وحدات توليفية، تشكيلات جديدة، كريولي [أحد مواليد أميركا اللاتينية المتحدرين من أصل أسباني]، أو من أناس متمازجين، مستيزة [بنت من والدين أحدهما أوروبي والآخر هندي أميركي]، أو كلب ذئبي. يضم أنصار نظريات الهجنة كلّ من إدوارد غليسانت (Edouard Glissant)، ف. إ. ب. دو بوا (W. E. B. DuBois) غلوريا إنزالدويا (Gloria Anzaldua)، هومي بهابها (Homi Bhabha)، غيلرمو غومير - بينا (Guillermo Gomez- Pena)، ستيوارت هل، جورج لامنغ (George Lamming)، إ. كامو براثوات (E. Kamau Braithwaite)، ميتشال كليف (Michelle Cliff)، وروبرتو راتامار (Roberto Ratamar).

انظر كذلك الدراسات الثقافية السوداء؛

الشتات؛ هل، ستيوارت.

مي جوزيف (May Joseph)

جهاز الدولة الأيديولوجي (Ideological State Apparutus)

هي مقولة قدمت من قبل **ألتوسير** الذي يتصل تمييزه ما بين جهاز الدولة القمعي (RSA) (Repressive State Apparatus) وأجهزة الدولة الأيديولوجية (ISAs) بالتفريق الذي أجراه **غرامشي** ما بين الإرغام والرضى. وبينما يعمل جهاز الدولة القمعي من خلال القوة، فإن الأجهزة الأيديولوجية - ومن ضمنها الأسرة، والمدارس، ووسائل الإعلام... إلخ - تنشط لإعادة توليد علاقات الإنتاج القائمة من خلال إخضاع الطبقات الاجتماعية للأيديولوجية السائدة.

غريغوري إليوت (Gregory Elliott)

قراءات:

Althusser, L. 1970 (1993): “Ideology and Ideological State Apparatuses”.

----- 1976b (1983): “Note on the ISAs”.

Gane, M. 1983: “On the ISAs Episode”.

I

الأيديولوجيا (Ideology)

وصفت بنظرة عامة حديثة (McLellan, 1986, p. 1)، الأيديولوجيا بأنها «أكثر تصوّر محيّر في العلم الاجتماعي كلّه» وهو تصوّر «موضع نزاع بصورة جوهرية». ويتفاقم تحييره بالحقيقة المفيدة ندرة ظهور المصطلح في كتابات المفكرين الذين أثّروا في بناء التصوّر في القرن العشرين (مثلاً، دوركهايم، فرويد، وسوسور)، بينما نجد طنيناً له قليلاً أو لا نجد طنيناً له اليوم يمثل صورته كما لاحت، بشكل كبير، في بعض الكتابات بما فيها كتابات الجدّ أنطوان دستوت دو تريسي (Antoine Destutt de Tracy) وشملت مفردات النزاع الوضعية المعرفية (Epistemological Status)، البروز الاجتماعي الوظيفي (Sociological Salience and Function)، الانعطاف السياسي وآثاره (The Political Inflection and Implications)، والطابع الذاتي/ النفسي (Subjectival Psychological). وقد سمح هذا بحصول تنوّع مذهل ومحيّر في التبدلات المفهومية في الماركسية وهي التقليد الذي ارتبط به مصطلح الأيديولوجيا، أساسياً - والعقائد المنافسة (مثلاً، علم اجتماع المعرفة أو الليبرالية).

يمكن تحديد مفاهيم أيديولوجية ماركسية أو غير ماركسية، بطريقة شديدة التبسط، في أربعة عناصر واسعة وغير حصرية، هي:

i. العنصر السلبي المعرفي - أي الأيديولوجيا بوصفها نوعاً من الفكر المحرّف والخاطئ (مثلاً، «وعي» الأشخاص في المجتمع الرأسمالي).

ii. العنصر النسبي اجتماعياً - أي الأيديولوجيا بوصفها مجموعة آراء، ومعتقدات، ومواقف (مثلاً، «النظرة إلى العالم» لفئة اجتماعية أو لطبقة).

iii. العنصر المقيّد - «الأيديولوجيا النظرية» (نوع من نظام الأفكار الواعي).

vi. العنصر الموسّع - «الأيديولوجيا العملية» (الوسط اللاواعي للسلوك المعتاد).

i. هذا العنصر هو ما يميّز الشروح الرئيسيّة التي قدّمها ماركس وأنجلز.

ii. ومع أن هذا العنصر الثاني موجود في مقدّمة ماركس لعام 1859، يمكن اعتباره مبتدعاً جوهرياً حصل بعد ماركس، ظهر في ماركسية لوكاتش (Lukacs) الهيغلية وفي نقد مانهايم (Mannheim) للمادية التاريخية السابقة (Parti Pris).

iii. العنصر الثالث يشمل العنصرين الأوّل والثاني، وكان مسيطراً في المجادلات النزاعية الفلسفية-السياسية صعوداً إلى ستينيات القرن العشرين.

vi. أما العنصر الرابع الذي ابتدأ بماركس، وطوّره غرامشي (Gramsci) وتوسع فيه ألتوسير (Althusser)، فقد وفّر لنا التعريف الذي تلقيناه - وصار مكان النقاش النقدي - في معظم النظرية الثقافية، لاحقاً. والواقع هو أنه يمكن القول، أن (تشكيك) ألتوسير يضاف إليه المحاولات التي رمت إلى إنقاذ تصوّر الأيديولوجيا من السمعة المشوهة التي سقطت فيها بالربط بين العنصرين الأوّل (i) والثاني (ii)، كلّ ذلك سبّب كراهية معاصرة واسعة للأيديولوجيا.

أن المفاهيم الإيجابية والمزدرية «للأيديولوجيا» رافقتها منذ سكّ دو تريسي (De Tracy) المصطلح في عام 1797 ليعني علم الأفكار (Science of Ideas)، معتمداً على ما هو جوهري في تلك المعادلة. وكان تصوّر دو تريسي للمشروع على أنه «ميكانيكا» فكرية من شأنها أن تكمل الفيزياء الاجتماعية أي عصر التنوير لتحقيقها. وبتسلحه بالمذهب التجريبي- الحسّي، قد يمكن لـ» علم التنوير الفكري» أن يحدّد - ويصحح التفكير الخاطئ الذي أعامة التقدّم (وقبل كلّ شيء، تلك «الاحيازات» التي غرسها «الطغاة والكهنة»). فقد بدت التربية المدنية يؤديها متنورين مناسبون الأيديولوجيين، كم عند الفلاسفة عموماً، بمثابة المضاد الضروري للتربية الدينية وغيرها من ظواهر الغموض. غير أن السمعة المشوهة اللاحقة التي أصابت «الأيديولوجيين» عندما وصفو بأنهم «ميتافيزيقيون غامضون» أهملت مخططاتهم العقلية «معرفة القلب الإنساني ودروس التاريخ»، كانت بداية الحطّ من قدر الأيديولوجيا وشاعت فكرتها في الحرب الباردة المضادة للماركسية.

والمحيّر هو عدم وجود نبرات مختلفة في معالجة ماركس الأصلية للموضوع في أواسط أربعينيّات القرن التاسع عشر.

في كتابهما: **الأيديولوجيا الألمانية** (*The German Ideology*) (1932)، (الجزء 1) قام ماركس وإنجلز بفحص نقد فورباخ (Feuerbach) للدين بوصفه براديغم (نموذج) الاغتراب الإنساني، وانتقد بوصفها له أنه نقد أيديولوجي للأيديولوجيا. وأضر الهيغليون اليساريون على الأفكار الاستقلالية الوهمية، غارسين «ظواهر القلب» الأيديولوجية/ المحمول (الله/ الإنسان) وتصحيحها (الإنسان/ الله) في الفكر. بدلاً من هذه «المثالية» حثّ ماركس وإنجلز على الأخذ «بمادية تاريخية»، بحسبها يكون «يكون الوجود الاجتماعي» هو المقرر لـ «الوعي الاجتماعي». وإن منشأ «الواقعية» التي يقوم بها «أفراد حقيقيون» التي تحكم (إعادة) إنتاج الأفكار في أي وضع تاريخي. وبتعبير ذي معنى سلبي ونقدي نقول، لقد فهمت الأيديولوجيا على أنها الفكر المحرّف المستند إلى التناقضات الاجتماعية

الموجودة في باطن المجتمع الطبقي، والذي وظيفته وضع قناع عليها، وبذلك شرعنة بنية السيطرة مباشرة أو بطريقة غير مباشرة. وكما في كلّ مثل من أمثلة هذه الظاهرة، نقول، إن المثل الخاص بـ «الأيديولوجيا الألمانية» التجريدية، يمكن شرحه بخصوصيات الواقع الألماني المادي. وإضافة إلى ذلك، نقول، إنّه لا يمكن إزالته إلا بممارسة سياسية ثورية تغير الأحوال الاجتماعية التي خلقته.

غالباً ما تصنّف الأيديولوجيا تصنيفاً خاطئاً بالقول، أنّها «وعي زائف» تبدو فيه الأيديولوجيا مجرد وهم ثانوي مصاحب للظواهر يمكن أن يبدّده العلم الوضعي، وهذا ما يجعل شرح ماركس وإنجلز لآلية الأيديولوجيا معرضةً للنقد على أساس الحساسية التي تثيرها استعارتها الرئيسيّة، استعارة الغرفة المظلمة (Camera Obscure) التي تتضمن ما يفيد بأنَّ العقل البشري يسيئ تمثيل الأشياء الخارجية التي تعرض في التجربة الحسية بطريقة عفوية.

وهناك مسائل مماثلة بتحليل الأيديولوجيا الرأسمالية في كتاب: **الرأسمال** (*Capital*)، (1867، المجلد 1، الفصل 1)، ودارت حول فكرة فيتشيّة السلعة (والاغتراب الذي تحدثه). باختصار وببساطة نقول، إن عملية قلب «الكائن الاجتماعي» (Social Being) لا تحصل في «الوعي الاجتماعي»، لأن الكائن الاجتماعي ذاته منقسم. فظاهر القلب الأيديولوجي/ تظهر صورة ظواهر القلب الواقعية الموجودة في الواقع ذي الطبقات. فليست الأيديولوجيا إخفاقاً في إدراك الواقع إدراكاً حسياً، لأن الواقع أيديولوجي ويشمل عالماً من الظواهر الموضوعية «الصور الظاهراتية» لمنطقة دورة السلع-التي تخفّي عن طريق عملية القلب «العلاقات الجوهرية» (Essential Relations) لنمط الإنتاج الرأسمالي، لمصالح الطبقة المستغلّة المسيطرة. الأيديولوجيا تنسخ المظاهر الليبرالية- الرأسمالية- تلك الجنة ذاتها، جنة عدن الحاوية على الحقوق الأصلية للإنسان (حيث هناك) تحكم الحرية، والمساواة، وملكية بنثام (Bentham)، ولا سواها. خلاف ذلك العلم، فهو معاكس للظواهر، إذا يشرح كيف يشمل «العالم الفاتن» (Enchanted World)، رأسمالية، على ظواهر سطحية بطريقة كامنة مضحكة. لذا، فإن الأيديولوجيا لازمة لفضح النتائج التجريدية للتاريخ، نتائج «التطبيع» «والتعميم» الخاصة بالأيديولوجيا البورجوازية- فهي شرط ضروري، وليست شرطاً كافياً «لتغيير العالم».

في كتاب: **الأيديولوجيا الألمانية** (*The German Ideology*) اعتبرت المثالية هي مصدر الأيديولوجيا، أما في كتاب **الرأسمال** (*Capital*) فقد حسب الاقتصاد الرأسمالي هو المصدر. وأن إساءة إدراك/ إساءة تمثيل الواقع مكتوبة في الواقع الذي يولّد معرفة زائفة عن ذاته. والفاعلون الاجتماعيون يستوعبون، بشكل انفعالي ويربطون صور الظواهر (Phenomenal Forms) الخادعة المدركة من مكانها البنيوي كـ «دعائم» (Supports) لعلاقات الإنتاج الرأسمالية.

وفي ردّ لوكاتش (Luk'acs)، فيما بعد، على «المادية الميكانيكية» للماركسية الأرثوذكسية للأحمية الثانية أكدّ على الجوهرية الاقتصادية للرابط بين الوضع الاجتماعي، والنقص المعرفي والمصلحة

الطبيقة. وباستفادة من تلميحة وردت في رسالة كتبها إنجلز وبعث بها إلى ميهرنغ (Mehring)، وصياغتها المادية التاريخية على قياس فراش بروكرستيز (Procrustes). في إشارة إلى الصورة الطوبوغرافية للبنية التحتية والبنية الفوقية، تمّ نشر فكرة الوعي الكاذب (False Consciousness). وكان لينين الذي باعتماده على مقدمة عام 1859، قد سبق أن قدم مفهوماً للأيديولوجيا بديلاً -حيادياً أو إيجابياً - (مثلاً، «الاشتراكية العلمية» (Scientific Socialism) بوصفها أيديولوجيا البروليتاريا)، لكن لوكاتش هو، وليس سواه الذي قد ذم أفضل شرح منظم لها. ففي كتابة **التاريخ والوعي الطبقي** (*History and Class Consciousness*) (1923)، دمج مقولة فيتيشيّة السلعة مع تحليل فيبر (Weber) «للعقلنة» (Rationalization) في نظرية تقول «بالتشييء المادي» (Reification). وفي ضوء هذا الإنشاء صارت الأيديولوجيا البورجوازية عبارة عن «وعي كاذب»، ليس لأنها أيديولوجيا، بل إنها بورجوازية. فالنشوء الاجتماعي للأفكار هو الذي يحدد وضعيتها المعرفية. و«عدم» صحة الأيديولوجيا يعتمد على «الوضع الطبقي» التاريخي للذات الجمعية الذي كانت تعبيراً عنه. وهكذا نجد إنّه، في حين حوّلت تناقضات الأيديولوجيا البورجوازية الواقع الرأسمالي المتجسد مادياً، فقد كان الامتياز الفريد للبروليتاريا، باعتبارها «الذات- الموضوع المتطابق للتاريخ» أن تمتلك، في الماركسية، «العلم البروليتاري» الخاص ببلايا الكُلّ الاجتماعي المسدود.

على كلّ حال، إن المعروف هو الوعي الطبقي (الحقيقي) «المنسوب» للبروليتاريا- مقابل وعيها «السيكولوجي (الكاذب) الذي يبقى إلى أن يصحح ويبقى ما لَمْ يصحح في عبودية المنطق التشييئي المادي للرأسمالية. فقبل الكلام عن تقييمها» للوعي الإصلاحي «في العملية الثورية». إن المكانة التاريخية للوكاتش مدانة لـلحلقة المفرغة المنطقية- المعرفية المدمّرة والفاسدة. فبنسبتها الحقيقية للظروف المعينة للطبقة الأكثر تقدّمية من سواها، تاريخياً، فإنها تفرض ما يجب عليها البرهان عليه، أي: التفوق المعرفي لوجهة النظر البروليتارية.

دفع استنباط لوكاتش إلى الخطأ لأن تكون الأيديولوجيا مستمدة من أصولها الرأسمالية إلى نشوء النقد التاريخي من قبل مانهايم (Mannheim) التي ادّعتها الماركسية. تعبر رعايته اعتراضاً أسعد ذرية ناجحة، في كتابة **الأيديولوجيا واليوتوبيا** (*Ideology and Utopia*) (1929)، حيث ناقش قائلاً إنَّ الماركسية افترضت التحديد الاجتماعي- وبالتالي التقييد الثقافي- لجميع الأفكار، ومع ذلك، أعفت نفسها من النقد التاريخي الذي يستبعد ذلك منطقياً، والذي خضعت له جميع النظرات العامة الأخرى (weltanschauungen)، زاعمة احتكاراً للمعرفة في حين هي مجرد وجهة نظر جزئية واحدة من بين وجهات نظر أخرى لا حصر لها. وكما حصل مع المنظورية النسبية، فقد جلب لمانهايم مفرقة النسبية المعرفية- وهي النتيجة التي سعى (ولم ينجح) لتجنبها عبر مذهبه العلائقي (Relationism).

دشّن لوكاتش الانشغال الماركسي العربي بالأيديولوجيا بوصفها آليةً مركزية في عملية الحفاظ على الرأسمالية، وذلك

بتحدٍّ للتوقّعات الاشتراكية بعد حرب (1914-1918) وكانت وصيته أن تستأنف، ليس بشكل بنيوية غولدمان (Goldman) التوليدية فقط، وإنما أيضاً، - وبصورة تشاؤمية - من قبل مدرسته فرانكفورت (Frankfurt school) - سواء في نقد أدورنو (Adorno) للأيديولوجيا بوصفها ماركوس (Marcuse) للظاهرة النفسية العادية (أي الأمراض النفسية للحياة اليومية في المجتمعات الصناعية المتقدمة *One-Dimensional Man*, 1964).

صاغ معادلة بين العلم الطبيعي والأيديولوجيا البورجوازية. أما ماركوس فقد رأى العلم «عقلاً نفعياً» امتصه الواقع الروتيني للرأسمالية الاستهلاكية، فصار وسيلة للاغتراب الإنساني لا يمكن تعطيلها «بنظرية نقدية» عاجزة، ولا بطبقة عمال تقليدية- هي مدمجة الآن. فإذا الفنّ الرفيع لوحده قد أجرى لنا وعداً بالسعادة ضدّ القهر، فإن منطق شبه الشمولية لرأس المال (بما في ذلك الثقافة الجماهيرية التسليعية) تقتصر النبضات المتمردة المتبقية للمهمشين والمواضيع المستبعدة من العالم الأوّل). وهناك سيناريو مماثل، على الرغم من أنّه آثار سياسية متناقضة، وضعها راسل ديمقراطيون- ليبراليون من وراء المحيط الأطلسي، بشكل معاصر، وكانوا رسلاً في رأسمالية الرعاية انظر (Bell, 1960) (1979). فقد حصل تصوّر للأيديولوجيا أفاد بأنها مضادة للعلم التجريبي الحسّي، فهي نوع معين من النظام المعرفي الفكري مخضّب بلا عقلانية متعصّبة، وبعمادة عقلية. وما الماركسية إلا مثلاً نموذجياً عنه، فهي: نظرية «كلية» متضايقة عملياً مع سياسة «كلية». ولا ريب في أن صفة التجريبية الليبرالية لهذا الوضع يسرتها الحقيقة المفيدة أن «مصير (الولايات المتحدة) كأمة كان ألا يكون أيديولوجيات، بل أن تكون أمة واحدة» ريتشارد هوفستادتر (Richard Hofstadter) وقد تمّ اقتباسها في (Mclellan, 1986, p. 82). وعلى كلّ حال برهن نعيها للأيديولوجيا على أنه كان ناجح. ففي الوضع السياسي الذي تميز بالأزمة العالمية بعد الاستقرار الذي أعقب الحرية، خبرت المادية التاريخية، ومعها تصوّر الأيديولوجيا، نهضةً مدهشة.

كانت هناك مبادرتان ماركسيتان لهما مغزى خاص، هنا. أولاهما، الأفكار الرائعة التي قدّمها غرامشي (Gramsci) والخاصة بالخصوصية السياسية والثقافية الغربية، في كتابة **ملاحظات السجن** (*Prison Notebooks*) (1929-1935) التي أدخلت تمييزاً فعلاً بين الأيديولوجيا النظرية والعلمية في الماركسية. فبإعادته صياغة التقابل الذي أنشاه ماكيافيلّي بين «القوة»، «الخداع» واعتبارهما نمطين متمايزين، لكن مجموعين من أنماط السيطرة الطبقية أي، القمع والقبول- قدم غرامشي، مثل لوكاتش النظرات العالمية للطبقات الاجتماعية الأساسية، وهي نظرية وعملية بصورة لا تقل سلسلة الظواهر الثقافية، بدءاً من الفلسفة المجردة إلى «الفكر العادي». والتأويل الشائع لغرامشي، يفيد أن السيطرة الطبقية في المجتمعات الغربية لا تعزى فقط- أو رئيسياً -للتحريك القمعي (أو التهديد بالقوة الرادعة، في «المجتمع السياسي»، بل إلى تحقيق الهيمنة وممارستها (بما في ذلك التوجيه الأيديولوجي الحاسم) في المجتمع المدني أيضاً. وتمتلك الطبقة العاملة وعي ثنائي يعود الفضل فيه إلى الطبقة الرأسمالية، وهو مفروض في مؤسسات

المجتمع المدني، ووعي مستمد من التجربة اليومية في العالم. وتتطلّب النواحي «التقدّمية» من الوعي الثاني تعزيزاً من قبل «المفكر الجمعي» للحزب الشيوعي، إذا تمكنت الإمكانية الثورية التي فيها والرامية إلى هيمنة جديدة من أنْ تحقق. «ففلسفة العمل» كما يطوّرها المفكرون العضويون في البروليتاريا - وهي الاسم الذي أطلقه غرامشي على الماركسية - هي وحدة النظرية والممارسة، وهي «مفهوم للعالم» ثوريٌ قادرٌ على صنع كتلة اجتماعية متماسكة ذات هيمنة مضادّة.

إن الصلات التاريخية لغرامشي بلوكاتش كانت أكثر مظهر من مظاهر أقواله القوية التأثير ذات الإشكالية. فبالتكيف مع عناصر في ماركسية غرامشي، رمت الألتوسيرية إلى التغلّب على هذه المسألة بالاستغناء عن تاريخيتها وبراغماتيتها والتأكيد على الاستقلالية المعرفية للمادية التاريخية.

يمكن تصنيف نظرية ألتوسير (Althusser) في الأيديولوجيا بأنها مفهوم سلبي للأيديولوجيا الاستقلالية النسبية، بوصفها الميدان الموضوعي للواقع الاجتماعي.

i. رفض ألتوسير الحتمية الاقتصادية، وخصّ الأيديولوجيا بالاستقلالية النسبية، بوصفها الميدان الموضوعي للواقع الاجتماعي.

ii. وبعد أنْ أكد «ماديتها»، وسّع تعريفها من أن يكوّن أفكاراً لـ «علاقات معاشة»، ومن أبعاد واعية للتجربة الاجتماعية إلى أبعاد لا واعية لها.

iii. وبعد رفضه لمذهب الإنسانية، وصفها بأنها آلية تشكيل الذوات الإنسانية تتصف بوهم الاستقلالية الذي لا مفرّ منه (تعتبر أنفسها المتسرعة غير المعترف بها لعالمها).

vi. ورأى الوسير أن الأيديولوجيا متميزة عن العلم - لكنّها ليست نقيضه - لأنها تشتمل على «سجل للوجود... (مختلف) ولا يمكن مقارنته» (Eagleton, 1991, p. 139) أي: المنطقة الفكرية - العاطفية «الخيالية» «للتجربة المعاشة». وفي مقالته الأولى في عام 1970 التي عنوانها **الأيديولوجيا وأجهزة الدولة الأيديولوجية** (*Ideology and Ideological State Apparatus*)، سعى ألتوسير إلى توحيد نظرية عامة، متأثراً بقراءة لاكان (Lacan) لفرويد، أي استجواب الفرد كذاتٍ، مع نظرية سياسية معينة، مدينة لغرامشي، عن وظيفة الأجهزة الأيديولوجية للدولة في إعادة إنتاج علاقات الإنتاج الرأسمالية. وفي عمليته جمع المقدّمات النفسية والمعرفية بغية استنباط نتيجة هي مثار للجدل تفيد عدم وجود «نهاية للأيديولوجيا» في الشيوعية، خلافاً لرأي ماركس. فستبقى الأيديولوجيا، والسبب هو صلابة البنى العميقة لأي تشكيل اجتماعي وعدم إمكانية النفوذ فيها، ولأن البشر ليسوا بالحيوانات العاقلة التي تنتمي إلى إنسانية ليبرالية ما قبل فرويدية (فالذات ليست قوام الفاعل الواعي، بل هي الأنا الوهمية للجهاز النفسي).

قوبلت آراء ألتوسير العبقرية بثلاثة تحفظات رئيسيّة تتعلّق بوظيفتها الاقتصادية المفترضة، وتشاؤميتها السياسة، وعقيديتها المعرفية الحازمة. غير أنه، علينا، قبل أن تعنى

بهذه الأمور، أن نشير إلى مدى العمل اللافت الذي تمّ إنتاجه برعاية منفصلة أو متصلة من قبل غرامشي وألتوسير منذ ستينيّات القرن الماضي (1960s) وما بعدها. فبالتزامن مع بنيوية مماثلة وتحاليل علاماتية للأسطورة بوصفها» الحلّ الخيالي للتناقضات الواقعية ليفي ستراوس (Lévi-Strauss) أو تطبيع التاريخ بارت (Barthes)، تأسس «حلف ثلاثي» في فرنسا جمع الماركسية الألتوسيرية، والتحليل النفسي عند لاكان (Lacan) والسينيّات سوسور (Saussure). وقد أدّى ذلك، مثلاً، في عمل بيشو (Pécheux) إلى استئناف «تحليل الخطاب» الذي رائدة ف. ن. فولوشينوف (V. N. Voloshinov) كتاب: **الماركسية وفلسفة اللغة** (*Marxism and the philosophy of Language*, 1929) والذي بحث في الأيديولوجيا من حيث هي خطاب، أو مكتوبات القوة الاجتماعية في اللغة. وحصل عند شخصيات ذات صلة بتيل كيل (Tel Quel)، تفريخ لذلك أدى إلى نشوء فكرة عن الأيديولوجيا تفيد أنّها اعتباطية، لكنّها «انسداد» للإنتاجية اللامتناهية للغة، مما جعل كريستيفا (Kristeva) وآخرين يميلون إلى تفضيل النصوص المتعددة المعاني للحداثة العالية على نصوص الواقعية الكلاسيكية.

وفي بريطانيا تابع محررو سكرين (Screen) خيار تيل كيل (Tel Quel) مثلاً هيث (Heath) ومولفي (Mulvey)، في حين أخذت ميتشل (Mitchell) بنسخة من المذهب الألتوسيري – اللاكاني، وذلك بغية شرح وجهة النظر النسوية الخاصة «بحالة المرأة» في الرأسمالية الأبوية. وعلى كلّ حال، حصل إعلان مماثل عن الدافع الغرامشي– سواء في إعادة تاويل الثقافة والمجتمع البريطانيين الذي عرضه أندرسون (Anderson) وشركاؤه في مجلة **اليسار الجديد** (*New Left Review*)، أبحاث هل (Hall) وشركته في مركز الدراسات الثقافية المعاصرة (The Centre for Contemporary Studies) التي تخلّت عن الازدراء التقليدي الجمالي للثقافة الشعبية ووسّعت البصريات الاجتماعية للماركسية لتشمل الهويات اللاطبقية.

على مثل ذلك المنوال جرى تكاثر النقد الأيديولوجي، ومثل ذلك كانت الأهمية الصريحة والضمنية التي خصصت له، مما دعا لردّ فعل متوقّع. فأبركومبي وآخرون (1980) تحدّوا «أطروحة الأيديولوجيا» المهيمنة المزعومة الظاهرة في كثير من النقاش الماركسي حول الموضوع، على أسس نظرية وتجريبية حسية (وقبل كلّ شيء، لعدم تقدير ما دعاه ماركس «القوة المكرهة غير الواضحة للعلاقات الاقتصادية»). وهذه لم تنفع في كبح «المذهب الثقافي» السائد أو «العقائدية». على سبيل المثال، في تحليلات «مذهب ثاتشر» (Thatcherism) الذي دافع عنه كتاب **الماركسية اليوم** (*Marxism Today*) في ثمانينيات القرن الماضي (1980s).

كانت المرحلة العظمى لرفض الثقة بالتصوّر كأداة تحليلية مؤلّفة من سلسلة من نقد متلاقية للمادية التاريخية من جهات مختلفة لما بعد البنيوية. ويشكل ذلك النقد، بصور هجينة، الموقف الاجتماعي في النظرية المعاصرة السائدة.

انطلاقاً من كتاب الأصل (*Geneology*) لنيتشه، استبدل فوكو (Foucault) ثنائي الأيديولوجيا/ العلم بثنائي القوة- المعرفة، وكان استبداله ذا جاذبية للنقاد، بصورة خاصة، نقاد «المذهب العلمي» والمذهب «الاختزالي» في التقليد الماركسي. وكما شاع، قيل أنَّ الإنشاءات المضادة لفوكو وأمثالها قد كررت، جزئياً، الاعتراض، الموجود في سوسيولوجيا المعرفة عند مانهايم (Mannheim)، على وضعية «الأفضلية» المعينة ذاتياً للماركسية، ويمكن تغليفها بالقاعدة (الأيديولوجية) التي لا تقلد عند كارلايل (Carlyle) وهي: «الأرثوذكسية خليلتي». ومع ذلك، كانت جذرية أكثر من ذلك، فقد شملت:

i. مناهضة الواقعية المعرفية واقعية ابستيمولوجية (ورفض لمقولة «التمثيل كمقولة تجريبية حسية صحيحية»)،

ii. منظورية معرفية ونسبية تقييمية، أو برامجية.

iii. شكّ بالعقل الذي إنْ لم يكن العبد البشري للعواطف، فإنّه الشريك النيتشوي في القوة (Eagleton, 1991, pp. xi-xii).

قد يكون أبرز النسخ الإنجليزية الخاصة بتلك المسألة تلك التي صدرت عن المشاريع «الما بعد الألتوسيرية» «الما بعد الماركسية» المستهلكة لذاتها. (Laclau and Mouffe, 1985)، وتجعل حدودها مشتركة مع الثقافة، طرحت مسألة كيفية معرفتها، ناهيك عن تحوّلها. والجواب المقبول- العلم- أوحى بالشكّ على أساس أنه يضفي على الميتا- خطاب الماركسي «امتيازاً» غير مجازٍ. فمشروع المعرفية، عند هيرست (Hirst) وزملائه من المفكرين، مثلاً هو مشروع «عقلي» صحيحي، وبالتالي «جازم». ونسخة الماركسية- اللثورية لم تكن استثناءً، إذ خلت في شرك الشرح ما قبل السوسوري للمعنى بواسطة الكلمات (وهو الاعتقاد الخاطئ بأنَّ المشار إليه استبق في الوجود الكلمة المشيرة، والمدمج مع زعم مختلف يفيد أن العلامة اللغوية تمتلك مرجعاً لغوياً إضافياً). وبإعادة سبك هذا الخداع، يقال، إن الماركسية تتظاهر بأنها تقدّم شرحاً صادقاً للعلاقات السببيّة الحقيقية. غير أنها لم تفعل ذلك. فانسجاماً مع حالة أي نظرية اجتماعية، هي لا تمثل (أي تعكس) واقعاً لغوياً اضافياً، بل هي تؤلف أشياء في الخطاب، وتبني لغوياً كلاً اجتماعياً محكوماً بحتمية اقتصادية. تلك نقيضة النظرية التي لها نتائج سياسية ضارة («الجوهرية»، و«الطبقية»، و«العمالية»... إلخ). وإذا لم يمكن تأسيس إمكانية العلم الاجتماعي، فإن «الآخر» التقليدي المنسوب إليه - الأيديولوجيا - يجب تركه لصنف معرفي لا يمكن تخليصه.

ثمّة أسباب وجيهة للاعتقاد بأنَّ مثل هذا النقد للعقائدية المعرفية الجازمة تكشف عن عقائدية جامدة خاصة بها. فمن جهة، نقول إن المادية التاريخية لا تنحدر إلى تبرير مزاعمها المعرفية ولا تقصد أن تقدّم معرفة يقينيّة ومطلقة بالظواهر الاجتماعية، بالشكل الديكارتي أو الهيغلي. وعكس ذلك، نجد أن التقاليدية والبراغماتية المترافقة معها، في أغلب الأحيان، تؤكد على معرفة أشكال الخطاب، وصيانة إنشاءاتها الخاصة بالاستشهاد باستحالة أي صحة موضوعية. وهناك أفكار شقيقة تقع في أساس التزام هابرماس (Habermas) الباقي «النقد

التحريري»، كشكل من أشكال العقلانية «اللافتة»، أو إعادة الأحياء التي قام بها إيغلتون (Eagleton) للفكرة النقدية الخاصة بالأيديولوجيا بوصفها «معتقدات خاطئة أو مخادعة لا تنشأ من مصالح طبقة اجتماعية مسيطرة، بل من البنية المادية للمجتمع، ككل» (p. 30, 1991).

يعيدنا هذا المفهوم إلى التعريف السلبي للأيديولوجيا، في الوقت الذي يحفظ شيئاً من فهمها الموسّع. فهو، وقبل كلّ شيء، ومن دون إنكار الشرح النظري، يؤكّد على لزومية التحوّل السياسي للبنى الاجتماعية الذي يولد أشكال التمثيل الأيديولوجية الخاطئة. كما يعتبر إعادة التحرير الجارية «لنهاية الأيديولوجيا» التي تندمج فيها النظرية الطليعية بالتعددية الليبرالية الواردة في قول رورتي (Rorty): «الديمقراطية الليبرالية البورجوازية ما بعد الحداثية في شمال الأطلسي»، هي الصورة الذاتية لعصر أيديولوجي بالمعنى الجوهري.

قراءات:

Abercrombie, N. S. and Turner, B. S. 1980: *The Dominant Ideology Thesis*.

Althusser, L. 1984 (1993): *Essay on Ideology*.

Anderson, T. 1991: *Ideology: An Introduction*.

-----ed. 1994: *Ideology*.

Gramsci, A. 1929-35 (1971): *Selections from the Prison Notebooks*.

Hirst, P. 1976 (1979): *On Law and Ideology*.

Laclau, E. and Mouffe, C. 1985: *Hegemony and Socialist Strategy: Towards A Radical Democratic Politics*.

Lukäcs, G. 1923 (1971b): *History and Class Consciousness*.

McLellan, D. 1986: *Ideology*.

Mannheim, K. 1929 (1960): *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge*.

Marx, K. and Engels, F. 1932 (1976): *The German Ideology*.

غريغوري إليوت (Gregory Elliott)

خيالي/ رمزي/ واقعي/ (Imaginary / Symbolic / Real)

إنها الأنظمة الثلاثة لعالم ما بين الذاتية، كما نظر لها لاكان. يحيل مفهوم الخيالي الذي يعود إلى سارتر (1940) إلى حدّ كبير، إلى كلّ من القدرة على تكوين الصور، وإلى الأثر الاستلابي الناجم عن التماثل بها، كما في مرحلة - المرآة (Lacan 1949). أما الرمزي فهو في المقام الأوّل نظام الثقافة واللغة، وهو النظام الذي تنفرس فيه الذات أو تسجل ضمنه بفضل عقدة أوديب والخضوع لاسم الأب (Lacan, 1954). وأما الواقع فهو ليس مرادفاً للواقع الخارجي التجريبي، وإنما هو يحيل إلى ذلك الكامن خارج الرمزي والذي يعود كي ينتاب الذات بشكل متكرر في اضطرابات (عقلية) من مثل الذهان (Lacan 1959).

إيفلين كايتل (Evelyne Keitel)

قراءات:

Lacan, Jacques 1949 (1977): "The Mirror Stage as Formative of the Function of the I as Revealed in Psychoanalytic Experience".

«القارئ المتضمَّن» (Implied Reader)

مصطلح أتى به وولفغانغ آيزر (Wolfgang Iser) للإشارة إلى تركيبة في النصّ الأدبي تستدعي استجابة معينة من القارئ. ويتألف القارئ المتضمن من شبكة من الإستراتيجيات والخطط والأنماط والمُفرغات والمعاني غير المحدَّدة ووجهات النظر تتضافر بمجموعها لتطلق استجابة القارئ، وفي نفس الوقت، وإلى حدّ ما، تضع الحدود التي تجري هذه الاستجابة من ضمنها.

Industries, Culture (أنظر صناعة الثقافة).

Industries, Entertainment (أنظر صناعة التسلية).

Industries, Record (أنظر صناعة التسجيلات).

Influence, Anxiety of (أنظر قلق التأثير).

«الأغلوطة القَصْدية» (Intentional Fallacy)

تعبير يمثل موقعاً مركزياً في مدرسة «النقد الجديد»، والتعبير مأخوذ من عنوان مقالة لـ و. ك. ويمسات (W. K. Wimsatt) ومونرو س. بيردزلي (Monroe C. Beardsley) **الأغلوطة القصدية** (*The Intentional Fallacy*) (1946). وتسعى المقالة لفصل عملية الحكم على نصّ أدبي عن معرفة نية المؤلّف في كتابته.

فالقصيدة (والنقاد الجدد يميلون إلى إعطاء الأفضلية للشعر في أعمالهم، إلا أن المفهوم ينطبق إلى درجة متساوية على الأنواع الأخرى) «تتجول في العالم في ما يجاوز قدرة [المؤلّف] على القصْد بشأنها أو التحكم بها»؛ وينبغي أن تُفهم هذه العبارة من ضمن مفهوم «المتكلم الدرامي» (Drama Speaker) في النصّ، وليس من ضمن صورة المؤلّف، ويجب أن يجري الحكم عليها فقط في ما إذا كانت تعمل بشكل صحيح أولاً. إن فكرة النصّ «الذاتي الوجود»، الذي يحمل شروط صحته بذاته، النصّ الذي لا يكتسب معناه وقيمته إلا من خلال شكل بنيته الكِلَميَّة المستقلة، النصّ الذي هو وحده مجال الدراسة المناسبة بالنسبة للنقد الأدبي، هذه الفكرة هي في صُلب مفهومات مدرسة النقد الجديد.

وقد خضع مفهوم «الأغلوطة القصدية» لتعليقات نقدية صارمة منذ أن جرى الإعلان عنه. إلا أن القضايا التي يثيرها هذا المفهوم لا تزال في لبّ المناظرات التي تدور حول القضايا المترابطة لمفهومات المؤلّف/ النصّ/ القارئ. ومن سخرية الأمور، أن الزخم الملحوظ في هذه المناظرات أتى من العلاقات التناقضية، على أهميتها، بين النقد الجديد والمدرسة التفكيكية. ويبدو أن ما قالت به هذه الأخيرة من إزالة صفة المركزية عن المؤلّف والسلطة وتشديدها على مسألة النصية يوحي بصلة من القرابة مع مفهوم «الأغلوطة القصدية» إلا أن المقدمة المنطقية التي تنطلق منها المدرسة التفكيكية

حيال التوالد المستمر للنصّ من خلال عملية القراءة تعاكس تماماً العقيدة الأدبية للنقد الجديد – ذلك النقد الذي اعتنق فكرة «النصّ المحدَّد بذاته» حَكَماً أسمى في ما يتعلق بمعنى النصّ.

قراءات:

Cioffi, Frank 1963: "Intention and Interpretation in Criticism".

Eagleton, Terry 1983 (1992): *Literary Theory.*

Lentricchia, Frank 1980: *After the New Criticism.*

Watson, George 1962: "The Mid-Century scene".

Wimsatt, W. K.، and Beardsley, Monroe C. 1946 (1954): "The Intentional Fallacy".

أسلوب دولي (International Style)

هذا الاسم وضعه هنري-راسل هتشكوك (Henry-Russell Hitchcock) في معرض الفنّ المعماري، في عام 1932، في متحف الفنّ الحديث، لمجموعة من العمارات [وبخاصة تلك التي بناها والتر غروبيوس (Walter Gropius)لو كوربوسييه (Le Cor-busier)، لودفيغ مايز فان دِرْ روهي(Ludwig Mies van der Rohe) وج. ج. ب. أود.(J. P. Aud)والتي صُممت بين نهاية حرب 1914-1918 وعام 1913. وعموماً وُصِفَ تصميم تلك العمارات بأنّه أكّد على طريقة التعامل مع الوظيفة، حيث عنى المذهب الوظيفي التبعيّة للعنصر الجمالي في فن العمارة. وتحديداً، توصف التقاليد الفنية الأساسية التي أضفت الشكل على أسلوب تلك العمارات بأنها أكَّدت على الحجم وليس على الكتلة، وعلى الانتظام لا على التماثل، وعلى تنظيم التفاصيل لا على تطبيق التزيين، وما إضافة هتشكوك (Hitchcock) لاحقاً، إلا التأكيد على ربط البنية.

قراءات:

Hitchcock, Henry-Russell, and Johnson, Philip 1932 (1966): *The International Style.*

جيرالد إيغر (Gerald Eager)

الاستجواب (Interpellation)

هذه مقولة أدخلها ألتوسير (1970, pp. 44-57) للدلالة على الآلية الخيالية، آلية الاعتراف المتبادل الذي بواسطته تعمل الأيديولوجيا على تأليف الأفراد الواقعيين ذواتاً بشرية. بعد نفيه الدور التأليفي للذات الإنسانية، ناقش ألتوسير قائلاً، إن الذوات الموجودة في التجربة هي نتاج أيديولوجي وهي معدّة للقيام بالأدوار المخصّصة لها في نظام تقسيم العمل الاجتماعي.

وقد حصل نقد واسع لشرح التوسير لتأليف الذات لدائرية حجة التأليف- فهناك افتراض مسبق لوجود الذات وقدرتها على المعرفة، والاستجابة للاستجواب- وللمذهب الجبري السياسي في ذلك الشرح- ولمساواته الأخيرة بين «التحويل إلى الذات» و«الإخضاع».

قراءات:

Althusser, L. 1970 (1993): "Ideology and ideological state apparatuses".

Barrett, M. 1993: "Althusser's Marx, Althusser's Lacan".

Hirst, P. 1976 (1979): "Althusser and the theory of ideology".

Therborn, G. 1980: "The Ideology of Power and the Power of Ideology".

«المجتمعات التأويلية» (Interpretive Communities)

مصطلح يتعلق بنظرية ستانلي فيش (Stanley Fish) الأدبية حول دور القارئ في عملية القراءة (انظر المدخل: Reader-Response Criticism). وتتألف المجتمعات التأويلية من مجموعة من «القراء المثقفين» (Fish) الذين يمتلكون القدرات اللغوية لاستبطان المهارات النحوية والدلالية المطلوبة للقراءة إضافة إلى القدرة الأدبية عن طريق معرفتهم بالأعراف الأدبية السائدة.

وبتقديم مفهومِ المجتمعات التأويلية، يحاجج فيش بأنَّ الإدراكات التأويلية والأحكام الجمالية لدى القارئ المثقف ليست من الخصوصيات الفردية بل هي مركبة تركيباً اجتماعياً؛ وهي تعتمد بقوة على الافتراضات الشائعة في المجموعة أو المجموعات الاجتماعية التي ينتمي إليها القارئ. وتتبنى المجتمعات التأويلية أنواعاً معينة من استراتيجيات القراءة من شأنها، مع مرور الوقت، أن تحدّد العملية القرائية برمتها وهذا يتضمن الخصوصيات الأسلوبية لنصّ أدبي معين كتجربة تمثّل هذه الخصوصيات.

وإن كان لتصنيفات فيش أن تؤخذ بجدية، فإن هذا سيساعد في تخليص النقد القائم على دور القارئ من الأسئلة المحرجة التي تتعلّق إما بطريقة وجود النصّ الأدبي أو بجماليات الإدراك (العملية الفاعلة والخلاقة التي ينخرط فيها القارئ لدى قراءة نصٍّ ما): وقد يندمج الاثنان في مجموعة من الافتراضات والأعراف التي يشترك فيها القراء في مجتمع ما محدَّدٍ تحديداً اجتماعياً.

قراءات:

Culler, J. 1981a: "Stanley Fish and the righting of the Reader".

Fish, S. 1980: *Is There a text in this Class? The Authority of Interpretive Communities.*

النصّية البينيّة (Intertextuality)

قصد من هذا التعبير المقترح من قبل جوليا كريستيفا (Julia Kristeva)، والمعتمد على فكرة باختين (Bakhtin) عن العلاقة الحوارية («العلاقة الحتمية بين أي قولٍ أقوال أخرى») الدلالة على بناء النصّ من نصوص: فليس العمل الكتابي بكلّ مؤلّف ومفرد وذي احتواءٍ ذاتي، وإنما هو امتصاصٌ لنصوص أخرى وتحويل لها، إنّه «تركيب فسيفسائي من الاقتباسات» (Kristeva, 1967). ولا يعتبر ذلك مسألة تأثير (من قبل مؤلّفٍ أو عمل كتابي على آخر)، وإنما هو علاقات متغايرة ومختلفة، تاريخياً، بين الأعمال الكتابية بوصفها منتوجات نصّية غير متماثلة (وما «التأثير» سوى شكلٍ محدودٍ ومحدّدٍ من النصّية - البينيّة. وقد طوّرت كريستيفا هذا الإدراك في بحث عام شامل عن «نصّ الرواية» مفيدة أنه ناتج عن تركيب أو نقل أنظمة علامات مختلفة ومتعددة من موضع إلى آخر (Kristeva, 1970)، في

حين حلّل رولان بارت (Roland Barthes) قصة واحدة لبلزاك (Balzac) مفيداً بأنها عبارة عن نسيج من «الأصوات» أعادت تحريك شذرات وإعادة سبكها بعد نقلها من مجموعة من الخطابات التي اعتمدت عليها لتحقيق معقوليتها (Barthes, 1970). مثل هذه ذاتها. فلا وجود لغير ما هو مؤلّف داخل الخطاب، وليس النصّ انعكاساً لشيء «خارجي» لا نصّي، وإنما هو ممارسة لكتابة تكتب ومكتوبة في الاجتماعي كميدان نصّي بيني، أي كشبكة من الأنظمة النصّية.

من الحركات التي تتميّز بها ما بعد البنيوية هي القول بأنَّ النصّية البينيّة تزيح الذاتية البينيّة، أي: لا يُنظر إلى قراءة النصّ كمبادلة بين شخص وشخص، أو بين المصدر المؤلّف والقارئ المتلقّي، بل كأداءٍ يقوم به المؤلّف والقارئ يشمل العديد من الكتابات التي تتقاطع وتتفاعل في موقع النصّ. لذا، فإنّ النصّ لا ينتهي أبداً، كأنه كتب مرةً، وكفى فهو يظل باقياً ما بقي الزمن الذي يستغرقه إنتاجه النصّي البيني، وهذا يشمل نصوص مستقبله (أي تلك النصوص التي ستجلب لقراءته) - وكنصّ بيني هو، بحسب كلمات بارت، «بلا قانون محدّد، لكن لا محدودية لعودته».

ومع أن النصية البينية هي شرط كلّ النصوص، فإنّه يمكن توظيفها تقييمياً، لتمييز النصوص التي تحاول إخفاء طبيعتها النصّية البنيوية عن تلك التي تقرّ بها وتظهرها. ففي حين أرجع بلزاك رواياته إلى الحقيقة - أي تصوير- واقع خارجي مؤسّس، فإنَّ جويس(Joyce) الذي يصف نفسه بأنّه «رجل القصّ بالمقصّ والإلصاق» (A Scissor-And-Paste-Man) قدّم يقظه فينيغانس(Finnegan's Wake) على أنها «سرد مسروقة» (Stolentelling)، وركام من النتف والقطع الكتابية المأخوذة من العالم كنصّ لا متناهٍ. بهذا التمييز تعين الحداثة الانفصال الذي منه كان طرح مسألة النصية البينيّة، بذلك الشكل.

مايكل ريفاتير (Michael Riffatterre) الذي عرّف النصّية البينيّة بأنها إدراك القارئ للعلاقات بين النصّ وجميع النصوص الأخرى التي سبقته أو تبعته، كان مهتماً بالنصية البينيّة التي تكون عن طريق الصدفة (حيث يجعل القارئ يتفاعل مع نصوصه أو نصوصها المألوفة) والنصّية البينيّة الالزامية الواجبة «الهيبوغرام» (Hypogram) أو النصّ البيني الجوهري الذي هو مصفوفة(Matrix) العمل، والمفترض وجود في قراءته (Riffaterre, 1979). وقد اقترح جيرارد جينيت (Gerard Genette) خمسة أنواع من العبر- النصيّة (Inter-Textuality) الذي كان مصطلحه الإجمالي المفيد عن العلاقات التي قد تكون للنصّ مع نصوص أخرى، مع حصر النصّية البينيّة في العلاقة الخاصة، علاقة (Copresence)، أي الحضور الفعّال لنصّ في نصّ آخر عبر الاقتباس، أو الانتحال أو التلميح (Genette, 1982). وهناك تاريخ نصّي بيني خاص قدمه لنا وصف هنري لويس غيتس (Henry Louis Gates) للتقليد الأدبي الأفريقي- الأميركي المتميز بالدلالة: فالنصوص تخاطب نصوصاً أخرى أو تتلقى خطابات منها في عملية انعكاس ذاتي مؤلّفة من تكرار ومراجعة تسعى لخلق فضاء تمثيلي لما يُدعى «التجربة» السوداء القاسية» (Gates, 1988).

قراءات:

Barthes, Roland 1970 (1975): *S/Z.*

Genette, Gérard 1982b: Palimpsestes: *La Littérature au second degré.*

Kristeva, Julia 1967: "Word, dialogue and novel".

Riffaterre, Michael 1979 (1983): *Text Production.*

ستيفن هيث (Stephen Heath)

إيريغاراي، لوس (Irigary, Luce) (1932 -)

نسوية فرنسية، فيلسوفة، وعالمة لسانيات، ومحللة نفسية. قد تكون إيريغاراي الأكثر تأثيراً من بين النسويات الفرنسيات الأساسيات الثلاث (انظر سيكسو، كريستيفا). أدى كتابها الأوّل الأساسي بعنوان **منظار المرأة الأخرى** (*Speculum of the other Woman*) (1974)، بما يتضمنه من انتقاد للتحليل النفسي، إلى تهميشها من قبل المدرسة اللاكانية والفرويدية، إلا أنها استمرت في إثارة الجدل بين النسويات.

يبدأ عمل إيريغاراي من مقدمة تقول بأنَّ منظومات الفكر (الذكورية) الراسخة تفشل في تقديم الأنثوي ورغبته أو أخذه بالحسبان. يشتق هذا التأكيد، جزئياً من تحليلها لفلسفة أفلاطون في **المنظار** (*Speculum*) (1974)، حيث ينجم عن الاندفاع إلى فرض النظام على الكهف اللامتمايز والذي لا شكل له (هستيرياً، وبالتالي القالب الأم أو الرحم) كبت هذا الكهف باعتباره أصلاً. يعني استبعاد ما لا يمكن التعبير عنه في هذا النظام المفروض أو «اقتصاد المثيل» (Economy of the Same)، بأنَّ ما هو خارجاً يبقى دون تحديد، لا متمايزاً، ولا منفصلاً. تشرح إيريغاراي هذا النموذج من خلال مصطلح المرآوي. تستند فكرة المنظار في عمل إيريغاراي إلى استعماله بمثابة مرآة عاكسة وبمثابة أداة مستعملة لرؤية أعضاء المرأة الجنسية، وهكذا ينظر المنظار داخل الآخر - الأنثوي - إلا أنه لا يجد هناك سوى انعكاس لذاته/ أي الناظر. تستعمل هذه المنظومة لتوفير نقد **لفرويد**، حيث تستخدم مرآوية الفكر لمحو جنسانية الأنثى، باعتبار أن «جنسها» (أي الإشارة إلى أعضاء المرأة الجنسية تبعاً لإيريغاراي) لا يقدم إشارة مرئية لمشاهدتها (على غرار القضيب). يُنْظَرْ إلى فرويد، هنا، على أنه يسهم في «اقتصاد المثيل» من خلال صياغة منظومته التحليلية النفسية حول صدارة القضيب، والذي يُعَرِّفْ جنس الأنثى في مقابلة بمثابة نقص ورغبة فيما لا يمكنه امتلاكه. تجادل إيريغاراي، أنه ينتج، في هذه المنظومة، عن تأكيد فرويد على نشاط الذكر الأعلى مقاماً، تعيين المرأة بمثابة «إناء» للحفاظ على «نتاج» الذكر (1977).

إلحاح فرويد على حاجة البنت الطفلة إلى إجراء التحوّل من اللذة البظرية إلى اللذة المهبلية، يسم حاجة الذكر إلى المرأة كي تقوم بدورها بمثابة «ثقب - وعاء يستعمل لتغميد العضو الذكرى وتدليكه» (1977, p. 23). وينجم عن ذلك محو لذة المرأة، إذ هي تُنْفَى خارج أطر خطابات الذكر ومؤسساته.

في كتابها يعنوان **هذا الجنس الذي ليس هو جنساً** (*This Sex which is not One*) (1977)، وهو جواب على أسئلة القراء التي آثارها كتابها **المنظار** (1974)، طورت

إيريغاراي نقدها لكلّ من فرويد ولاكان ووسعت إطاره، وحاولت تقديم تفسير لما يُكَوِّنُ الآخر، أي الأنثوي. لا تكمن لذة المرأة في النظر (أي المرآوية واستنتاخ المثيل) وإنما هي تكمن في الملامسة. تتموضع هذه الملامسة، في المقام الأوّل، في جنس المرأة (عضوها الجنسي) حيث شفرا المهبل يتلامسان بلا نهاية: «أعضاؤها التناسلية مكونة من شفرين على تماس دائم. إنها داخل ذاتها اثنين منذ البدء، يداعبان بعضهما بعضاً - إلا أنهما غير قابلين للقسمة إلى أحاديين» (1977, p. 24). وهكذا فجنسها (عضوها الجنسي) مزدوج، على النقيض من الجنسانية الذكرية، المتمركزة في أحادية القضيب. وهكذا فجنسها هو دوماً متعدد، يتجاوز حدود ذاتها، كما إنَّ علاقتها بالآخر مختلفة جذرياً، إذ يكمن الآخر داخل ذاتها. تجادل إيريغاراي بأنَّ المرأة تمتلك، بالتالي، قدرة أكبر على الغيرية، وعلى الوصول إلى اقتصاد قائم على التجاوز أكثر من استناده على الامتلاك والملكية. وبهذا فإن جسد الأنثى هو موقع رمز بديل، إذ تتيح الملامسة رغبة لا يمكن استيعابها ضمن اقتصاد النظرة، حيث تكون المرأة موضوعاً سلبياً (موضوعاً للنظر).

اللغة حيوية، بالنسبة إلى إيريغاراي، في الحفاظ على استمرارية هذه المنظومات، كما أنها (اللغة) تشكل موقع إمكانية الإطاحة بهذه المنظومات. يجعل إدماج الآخر في داخل المرأة لغتها غير مفهومة من قبل خطاب الذكر، لأن كلامها هو «دوماً غير متطابق مع ما تعنيه» (1977, p. 29)، كما إنَّ اللغة (الذكرية) في الآن عينه لا يمكنها صياغة «الأنثوي». تقترح إيريغاراي أن وضعية الغيرية هذه على وجه التحديد، هي التي سوف تستعمل لتغيير البنى القائمة. في مرحلة البداية سوف تستعمل المماثلة لتقديم المرأة إلى منظومات خطاب الذكر: «يتعين على المرأة أن تقوم عن قصد بالدور الأنثوي. وهو ما يعني مسبقاً قلب قوة التبعية إلى قوة توكيد، وبالتالي البدء في مقاومتها (التبعية) (1977, p. 76). وهو ما يعني طلب الكلام بمثابة «ذات» (ذكرية) في الآن عينه الذي يجعل مرئياً (من خلال تكرار لعوب) ما كان مفترضاً أن يظل غير مرئي. لا يتمثل المشروع في توكيد المرأة إما بمثابة ذات أو موضوع، وإنما في» [تعطيل] الآلية النظرية ذاتها وتفعيل «فائض مخرب» بغية إبطال البنى اللغوية التي تحافظ على خضوع «الأنثوي» واستغلاله (1977, p. 78). يمكن استشفاف هذه الممارسة في كتابات إيريغاراي ذاتها، حيث تحط من قدر معنى الجملة وترابطها من خلال سلسلة من التوريات والتلاعب بالكلمات، وزعزعة التساق والغائية، ليس فقط في النصوص التي تقرأها، وإنما أيضاً في النصوص التي تكتبها.

ومع أن نظريات إيريغاراي معقّدة، متحدية، وغالباً ما يساء فهمها، فإن عملها يوفر مضاداً ثورياً للنقد التجريبي للنسوية الأنجلو - أميركية، حيث تشدد على أن التجربة بحدّ ذاتها هي ما يجب مساءلته.

دانيال كلارك (Danielle Clarke)

قراءات:

Gallop, Jane 1988: *Thinking Through the Body.*

Grosz, Elizabeth 1989: *Sexual Subversions: Three French Feminists.*

Irigaray, Luce 1974 (1985): *This Sex Which is not One.*

----- 1977b: (1985): *Sexual/ Textual Politics: Feminist Literary Theory.*

Moi, Toril 1985: *Sexual/ Textual Politics: Feminist Literary Theory.*

Sellers, Susan 1991: *Language and Sexual Difference: Feminist Writing in France.*

الدراسات الآيرلندية (Irish Studies)

هو الاسم الذي يُطلق على الدراسات النقدية للممارسات الثقافية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية للشعوب الآيرلندية، وكثيراً ما يشمل ذلك الايرلنديين في المهاجر في كندا والولايات المتحدة وكذلك أستراليا. وبالنظر إلى أن التراث الآيرلندي يبدو محتبكاً بقوة مع النزاعات السياسية والإثنية والدينية التي سادت التاريخ الآيرلندي، فإن منظمات، مثل «الرابطة الدولية لدراسة الأدب الأنجلو - آيرلندي» (The American Study of Anglo-Irish Literature) (IASAIL) و«المؤتمر الأميركي للدراسات الآيرلندية» (Confer-ence for Irish Studying) (ACIS) اتّخذت مقاربة متعددة الاختصاص نحو الدراسات الآيرلندية لسنوات عديدة، مستخدمة معارف من ميادين التاريخ والأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع والألسنية والدراسات الأدبية وإختصاصات أخرى. وهنا يبدو الأمر الذي أصدره فريدريك جيمسون (Fred-eric Jameson) بـ «التأريخ دَوماً» مذكّراً غير ضروري في ما يتعلق بالدراسات الآيرلندية الحديثة التي غالباً ما يظهر فيها علم التاريخ خلفيةً حتمية لفهم التراث/ الثقافة. وقد خلق الاستعمار الإنجليزي لآيرلندا الذي دام مئات السنوات ثقافة كانت في الوقت ذاته أوروبية وما بعد استعمارية (Postcolonial) (كما هي الحال في أي دراسة تتعلّق بآيرلندا المعاصرة، على المرء أن يميِّز بين جمهورية آيرلندا التي حصلت على استقلالها في العام 1921، وبين المقاطعات الست لآيرلندا الشمالية التي لا تزال تناضل يومياً لمعالجة آثار الاستعمار). وبنتيجة هذا التاريخ الطويل من الصراعات، تميَّز الخطاب الثقافي والسياسي الآيرلندي خلال القرنين التاسع عشر والعشرين بثنائيات متعاكسة مزمنة وقوية بين العنصر السلتي والعنصر الأنجلو-ساكسوني، بين الكاثوليكي والبروتستانتي، بين اللغة الآيرلندية واللغة الإنجليزية بين الريفي والمدني، وهلمَّ جرًّا.

تحتل مسألة الوطنية وسياسات الهوية مساحات مركزية من الاهتمام في الدراسات الثقافية الآيرلندية. وهناك مجموعة منوَّعة من المواقف التراثية والسياسية المبنيَّة على الانتماءات السياسية والولاءات الإثنية والدينية واللغوية تجعل من العسير والمُشكِل تحديد أو ترسيخ شخصية آيرلندية مفردة أو «طبيعة آيرلندية» متميزة. وفي الوقت ذاته، وكما يحاجج سيموس دين (Seamus Deane) وآخرون، فإن جزءاً كبيراً من القوة التي يتمتع بها النتاج الثقافي الآيرلندي منذ نهاية القرن الثامن عشر يأتي من الدافع لخلق أو تحديد و/ أو تصديع أحد تنويعات الشخصية الآيرلندية الأساسية، أو أحد معاني الهوية الآيرلندية الوطنية المستقرة، سواء كانت هذه الهوية مبنية على رؤية وطنية للطبيعة الآيرلندية، أو كانت نزعة اتحادية

أو مَلَكية لتوكيد تفوق الطبيعة البريطانية على الطبيعة الآيرلندية، أو كانت نظرة شمولية عالمية وأوروبية لآيرلندا. وبحسب دين وآخرين، إن التراث المحطم والمتناثر والواقع تحت الاستعمار كما في حالة آيرلندا يتطلب - مثل هامبتي دامبتي [الشخصية الدمية في أغنية للصغار] - أن تُجمع قطعه المتناثرة من جديد، إلا أن أي عملية إعادة بناء للتاريخ والهوية الوطنية هي في الوقت ذاته عملية تأويل للتاريخ، أوحتى إعادة روايته، وهي بذلك دوماً فعل سياسي. ويتمحور قسم كبير من البحث المعاصر في ميدان الدراسات الآيرلندية، بطريقة أو بأخرى، حول دراسة هذه المحاولات المنوَّعة الهادفة إما إلى تمتين أو إلى تصديع هذه الطبيعة أو تلك للطبيعة الآيرلندية والتاريخ الآيرلندي التي تُسهم في تجسيد أو تمتين هذا الموقف السياسي أو ذاك. وهذا المعنى نجده في عنوان كتاب سيموس دين **نهضات سلتية** (*Celtic Revivals*) (1985) الذي يشير إلى سلسلة من المحاولات المتنافسة لتعريف أو إعادة تعريف الطبيعة الآيرلندية أو السلتية منذ التصوّر الذي جاء به و. ب. ييتس (W. B. Yeats) للأرستقراطية الأنجلو- آيرلندية التي لا تستكين المتحالفة مع طبقة الفلاحين السلتية التي يجري تصويرها تصويراً مثالياً، إلى الرؤية القومية لدانيل كوركيري (Daniel Corkery) لـ «آيرلندا مخفية» مكوَّنة من التقاليد الغاليَّة (Gaelic)، إلى الآيرلندات المزعزعة أو غير المعقولة التي صورها كلٌّ من جيمس جويس (James Joyce) وصامويل بيكيت (Samuel Beckett) أو فْلان أوبراين (Flann O'Brien).

وتميل الدراسات الآيرلندية الثقافية الأخيرة إلى التركيز على التكوين العقدي (الأيديولوجي) والسيميائي للثقافة الآيرلندية - وخاصة الثقافة القومية - بتفحُّص وتفصيل «الأساطير» (بالمعنى الذي يريده رولان بارت للكلمة) التي تؤسِّس لهذه الثقافة وتدعمها. وهكذا كانت الدراسات الحديثة تهتم بـ «الأساطير الأدبية في النهضة» (Deane, 1985)، «الأسطورة والاستشهاد في الروح الجمهورية الآيرلندية» (Kearney, 1988)، «أسطورة الوطن الأم» (Kearney in Field Day, 1986)، إضافة إلى الخلفيات الأسطورية والأدبية لانتفاضة الفصح في العام 1916. ويُلقي الكُتاب المعاصرون نظرة نقدية استرجاعية على ميادين التكوين الإثني واللغوي والنظرية السياسية والتاريخ الأدبي في القرن التاسع عشر في محاولة للوصول إلى فهم أفضل للطرق التي كانت الثقافة تسهم فيها بوصفها ساحةً للمعركة بين الأيديولوجيات المتنافسة في آيرلندا. ونرى المحاولات التي جرت في القرن التاسع عشر لرسم صورة لآيرلندا على هذا النحو أو ذاك، نراها منعكسةً في النسخ المختلفة التي تطالعنا في القرن العشرين لآيرلندا والروح الآيرلندية كما ترسمها التنويعات المختلفة للروح القومية الآيرلندية، والنهضة الآيرلندية الأدبية في مفتتح القرن، وحكومة جمهورية آيرلندا بعد الاستقلال. وكانت هذه الجهود المنوَّعة لـ «كتابة» آيرلندا محل بحث واستقصاء على أيدي كتاب مثل دايفد كايرنز (David Cairns) وشون ريتشاردز (Shaun Richards) (1988) وسيموس دين (1985) وريتشارد كيرني (Richard Kearney) (1988) وغيرهم كثير.

وقد تلقت «الثقافة الشعبية» (Popular Culture) في آيرلندا مقداراً متصاعداً من الاهتمام في علاقتها بالروح القومية والأدب والموسيقى والفنّ. إن الدراسة التي أجرتها تشيريل هير (Cheryl Herr) عن تأثير الثقافة الشعبية على أعمال جيمس جويس في كتابها **تشريح جويس للثقافة** (*Joyce's Anatomy of Culture*) (1986) تقدّم لنا مثالاً ملحوظاً عن ذلك، حيث تعرض اهتمام جويس بأنواع الخطاب في الصحف الآيرلندية، إضافةً إلى المسرح الشعبي والمواعظ. والواقع هو أن تحليل الكتاب الآيرلنديين الحداثويين ذوي التأثير الكبير من مثل جويس وصامويل بيكيت يشكل جزءاً مهماً من الدراسات الآيرلندية، وقد حظيت النقاشات التي دارت حول مسائل آيرلندية بيكيت ومكانة جويس كاتباً وطنياً بقسط كبير من الدراسة. وهناك دراسات حديثة أخرى فتحت اتجاهات جديدة في الدراسات الآيرلندية بالتركيز على الأثر الذي خلفته الاستثمارات المتعددة القومية في الثقافة الآيرلندية وفي الطرق المستخدمة في بناء آيرلندا نموذجية عن طريق الدعاية لجذب الاستثمارات والسياحة الدوليتين (Herr, 1994; Gibbons 1988).

إن أحد المصادر التي كان لها تأثير في الكثير من الدراسات الثقافية الآيرلندية المعاصرة كانت مجلة **ذا كراين باغ** (*The Crane Bag*)، والتي كان يرأس تحريرها مارك هيدرمان (Mark Hederman) وريتشارد كيرني، والتي بقيت تصدر من العام 1977 حتّى العام 1985. وقد قدمت هذه المطبوعة منتدى ومنبراً تمكنت من خلاله العديد من الأصوات الأكثر أهمية في مضمار الدراسات الثقافية الآيرلندية من مناقشة مسائل النظرية النقدية الحديثة والقضايا الآيرلندية الثقافية، كما أدخلت أفكاراً متعلّقة بمدارس ما بعد البنيوية إلى حَلَبة الكثير من المناظرات النظرية التي تمس الثقافة الآيرلندية. وكانت ذا كراين باغ أول من استخدم مصطلح «المحافظة الخامسة» (The Fifth Province) للإشارة إلى المجال النظري الواقع خارج محافظات آيرلندا الأربع - كوناخت، لاينستر مانستر، أولستر - حيث يمكن مساءلة وكشف وإعادة صياغة أساطير وخطابة الثقافة الآيرلندية - وخاصة تلك المتعلّقة بالروح القومية (المنادية بالاستقلال عن بريطانيا) والروح الاتحادية (المنادية بالاتحاد مع بريطانيا)، وهما النزعتان الأبرز في الخطاب السياسي في آيرلندا الشمالية.

وكان المشروع الأهم في مضمار الدراسات الثقافية في آيرلندا في السنوات الأخيرة يتمثل في فرقة «فيلد داي» (اليوم الميداني (Filed Day) المسرحية). أنشئت تلك الفرقة في مدينة ديري في 1980، بعد 12 سنة من بدء الأزمة السياسية التي كانت قد اندلعت في آيرلندا الشمالية في 1968. وبدأت فرقة فيلد داي مجموعةً من المثقفين والفنانين من آيرلندا الشمالية من كلا الجاليتين البروتستانتية والكاثوليكية، وكان بينهم برايان فريل (Brian Friel) وستيفن ري (Stephen Rea) وطوم بولين (Tom Paulin) ودايفد هاموند (David Hammond) وسيموس دين (Seamus Deane) وتوماس كيلروي (Thomas Kilroy) وسيموس هيني (Seamus Heany). وكانت الفرقة، في المسرحيات والمنشورات التي رعتها، تسعى إلى تفحُّص كلا الخطابين الاتحادي والقومي، بإلقاء الضوء على العلاقات

المتداخلة بين اللغة والرواية والتاريخ والسلطة. وكانت فيلد داي تأمل في تشجيع أشكال جديدة من التعبير الثقافي تقر بوجود تقاليد ثقافية تعددية هي التي تكوِّن الثقافة الآيرلندية وفي ابتداع طرق جديدة للنظر إلى المشاكل القديمة والكلام فيها.

وقد أنتجت فيلد داي بعضاً من أفضل المسرحيات في آيرلندا، بدءاً بمسرحية «ترجمات» (Translations) لبراين فريل في 1980، كما نشرت عدداً من المنشورات الهامة بقلم بعض أعضائها ونقاد ثقافيين إيرلنديين آخرين من مثل ريتشارد كيرني وديكلان كيبيرد (Declan Kiberd) وتيرينس براون (Terence Brown) وكانت منشورات فيلد داي تعالج الأساطير والأنماط الأساسية الكامنة في أساس الهويات الآيرلندية المختلفة، ووجود الأفكار المتعارضة المتنافسة عن «آيرلندا»، وفكرة البروتستانت عن الحرية، ومواضيع أخرى كثيرة. وقد حاولت آخر مجموعة من المقالات توسيع منظور فيلد داي (وربما توسيع جمهورها كذلك) عن طريق تقديم ثلاث مقالات بقلم المنظِّرين الثقافيين الدوليين تيري إيغلتون (Terry Eagleton) وفريدريك جيمسون (Frederic Jameson) وإدوارد سعيد (Ed-ward Said) الذين أسهمت منظوراتهم في ربط موقع فيلد داي بشكل أوثق بالنقد الماركسي وبدراسات ما بعد الاستعمار (ما بعد الكولونيالية).

كان نشر مجموعة مختارات فيلد داي من **الكتابات الآيرلندية** (*The Field Day Anthology of Irish Writing*) (Deane, 1991)، التي كان قد جرى الإعلان عنها كثيراً قبل إصدارها، كان نشرها لحظة مهمة في تاريخ الدراسات الآيرلندية، بجمعها مقداراً كبيراً من الكتابات الأدبية والتاريخية والسياسية في إطار من الدراسات الثقافية التي كانت تشدد على العلاقات في ما بين أنواع مختلفة من الخطاب - بين الشعبي والنخبوي، بين المستعمِر والمستَعمَر، وما إلى هنالك. وتشكل هذه المختارات محاولة بارزة لتقديم نصوص أولية إضافةً إلى دراسات وتحليلات حول الكتابات الآيرلندية من الملاحم الآيرلندية الأولى إلى الكتابات الآيرلندية المعاصرة، وهي محاولة واعية لتحديد ودراسة تراث من الكتابة الآيرلندية هو في الواقع متعدد الثقافة، مُستقى من جاليات منوَّعة هي التي تكوِّن التاريخ الثقافي الآيرلندي. وتشدد «مختارات فيلد داي» على الطبيعة الكولونيالية وما بعد الكولونيالية للثقافة الآيرلندية وهي تشتمل على مروحة واسعة من الكتابات من مجموعة منوَّعة من وجهات النظر التاريخية والسياسية: فهناك الفنّ الراقي المُعترف به تراثياً، والكتابة الفلسفية، والنثر السياسي والخطب، والرسائل، والأغاني الشعبية، إضافة إلى الكتابات باللغة الآيرلندية. وتقدّم هذه المختارات ذات المجلدات الثلاثة ليس فقط أوسع مختارات ممكنة من الكتابات الآيرلندية، بل أيضاً مقالات عميقة النظر (والكثير من هذه المقالات كانت بقلم كتّاب ذُكروا في هذه المقالة) كانت بمثابة مقدمات لأجزاء مختلفة من المختارات. إلا أن هذا المشروع يُظهر أيضاً الكثير من التعقيدات والصعوبات التي تعتور الدراسات الثقافية الآيرلندية، وذلك أنه على الرغم من أن هذه المختارات شكلت فتحاً جديداً في تأسيسها إحساساً بتقاليد الكتابة الآيرلندية، فإنها

كشفت أيضاً قصوراً تقليدياً في دراسة الثقافة الآيرلندية. إن القصور الأكبر الملحوظ في تلك المختارات هو في نزوعها إلى صَرْف النظر عن الإسهامات المهمة من النساء، في اختيارها للكتابات الآيرلندية كما في اختيارها لمحرِّري الأجزاء (وكلهم من الذكور). إن هذا التغاضي وردة الفعل التي ثارت عليه تظهر أهمية إسهامات النساء في الدراسات الثقافية والنظرية في آيرلندا اليوم، وهناك مجلد رابع من «مختارات فيلد داي» مكرَّس لكتابات النساء الإيرلنديات تحت الإعداد الآن.

وتقدّم لنا اثنتان من أبرز الناقدات لـ «مختارت فيلد داي» في تغاضيها عن الكتابات النسائية - إيفان بولاند Eavan Boland) وإيدنا لونغلي (Edna Longley) - نموذجين صالحين عن السُبُل التي أسهمت فيها الدراسات النسائية في الدراسات الثقافية الآيرلندية. وإيفان بولاند هي شاعرة وكاتبة مقالة من جمهورية آيرلندا، ويلقي شعرُها الضوءَ على دور الأسطورة في بناء موقع للنساء في آيرلندا. وهي في مقالتها الهامة «نوعٌ من الندوب: المرأة الشاعرة في تقليد وطني» (A Kind of Scar: The Woman Poet in a National Tradition) (1989)، تتفحَّص السبل التي أوجدت فيها الروحُ القومية رابطاً ميثولوجياً/ أسطورياً لآيرلندا في شخصيات أسطورية مثل آيرلندا الأم، وكاثلين ني هوليهان[1] (Cathleen ni Houlihan)، وروزالين السمراء[2]- وهي كلها رموز تمثل وطناً تحت الحصار والاضطهاد - وقد أوجد هذا الرابط بدوره كليشيهات (رواسم) تحكم سلوك النساء وأدوارهن الاجتماعية.

إن العلاقة بين الروح الوطنية والسياسات الجندرية لطالما كانت موضوعاً لنقاش طويل في أوساط الناشطات النسويات الإيرلنديات، بالترادف مع النقاشات النظرية والعملية للمكانة الاجتماعية والسياسية للنساء في كلٍّ من جمهورية آيرلندا وآيرلندا الشمالية. وقد كتبت إيدنا لانغلي مقالات عديدة عن قضايا ثقافية آيرلندية؛ وفي مقالتها «من كاثلين إلى القَهم (مرض فقدان الشهية): تَقسُّم الآيرلندات» (From Cathleen to Anorexia: The Breakdown of Irelands) (1990)، وهي مقالة جاءت جزئياً استجابة لمقالة بولند، هي تمضي أبعد بولاند في انتقاد خطابات الاتحاديين والقوميين على السواء، مبشِّرةً بمعنى عالمي وأوروبي للهوية الآيرلندية. ويمكن القول إن الكتابة النسائية والدراسات النسائية هي الحقول الأكثر نشاطاً والأكثر إثارة في مضمار الدراسات الآيرلندية في الوقت الحاضر، وتلعب النساء أدواراً بارزة في الكتابة والفنّ والسينما والدراسات الثقافية الآيرلندية ومن الإسهامات الملحوظة في عالم السينما في هذا المجال نذكر الفيلم الوثائقي لـ آن كريلي (Anne Crilly) «آيرلندا الأم» (1989)، الذي يتيح الفرصة لمجموعة منوعة من النسوة للكلام ما قد ينتج تساوياً في النظر إلى الوطن وإلى المرأة في التراث الوطني.

(1) هي شخصية أسطورية آيرلندية تتمثل في امرأة عجوز ترمز لآيرلندا والقومية الآيرلندية تناشد الشباب الدفاع عنها والتضحية والاستشهاد لأجلها، وقد ظهرت في أعمال أدبية وفنية كان من أبرزها مسرحية لوليام باتلر ييتس تحمل الاسم ذاته (المترجم).

(2) هو اسم شاعري يرمز إلى آيرلندا ويُستعمل للتغزل في القصائد (المترجم).

تشكّل الدراسات الآيرلندية حقلاً مزدهرًا من حقول الدراسات الثقافية. ومع دخول آيرلندا في الأسرة الأوروبية على نحو أكمل في السنوات المقبلة، ومع استمرار الحاجة إلى حلول جديدة ابتكارية للوضع السياسي في آيرلندا الشمالية، فإن الدراسات الثقافية ستبقى حقلاً مهماً ومثيراً للجدل للبحث في آيرلندا. وستبقى هناك أسئلة محورية حول مواضيع الهوية الوطنية وآثار الاستعمار والآثار السياسية للخطاب الثقافي ودور الثقافة الشعبية ووضع النساء في التراث الآيرلندي، وستبقى هذه المواضيع محور مناقشات في الدراسات الآيرلندية في السنوات المقبلة.

انظر أيضاً المداخل: Culture Studies; Historicism; Ideology; Popular Culture; Postcolonial studies.

قراءات:

Barlett, Thomas et al.، eds 1988: *Irish Studies: A General Introduction.*

Boland, Eavan 1989: *a Kind of Scar: The Woman Poet in a National Tradition.*

Cairns, David, and Richards, Shaun 1988: *Writing Ireland: Colonialism, Nationalism and Culture.*

Crilly, Anne, dir 1989: *Mother Ireland.*

Deane, Seamus 1985: *Celotic Revivals.*

----- gen. ed. 1991: *The Field Day Anthology of Irish Writing.*

Eagleton, Terry, Jameson, Frederic, and Said, Edward W. 1990: *Nationalism, Colonialism, and Literature.*

Field Day Theatre Company 1986: *Ireland's Field Day.*

Gibbons, Luke 1988: "Coming out of Hibernation? The myth of Modernity in Irish Culture".

Hederman, Mark, and Kearney, Richard, eds 1982 and 1987: *The Crane Bag Book of Irish Studies.*

Herr, Cheryl 1986: *Joyce's Anatomy of Culture.*

----- 1994: "A state o' Chassis: mobile capital, Ireland, and the question of Postmodernity".

Kearney, Richard 1988: *Trasitions: Narratives in Modern Irish Culture.*

Llyod, David 1993: *Anomalous States: Irish Writing and the Post-Colonial Moment.*

Longley, Edna 1990: *From Cathleen to Anorexia: The Breakdown of Irelands.*

تورية/ سخرية (Irony)

لهذا المصطلح عدة معانٍ مترابطة وإن متمايزة. وهو، في المعنى الأوسع، يصف موقفاً يكون فيه الواقع من جهة والمظهر من جهة أخرى على طرفي نقيض. وهناك شكل أدبي معيَّن من أشكال هذه التورية «الموقفية» (Situational) نجده في التورية الدرامية أو التراجيدية حيث يكون مغزى الموقف

مخفياً عن عين الشخصية الدرامية المعنية ولكن معروفاً للجمهور أو القارئ. والنموذج الأشهر لمثل هذا الموقف نجده في مسرحية سوفوكليس (Sophocles) «أوديب ملكاً» (Oedipus Rex) حيث يسعى البطل من غير هوادة لملاحقة قاتل أبيه غير مدرك أنه هو نفسه من قتل أباه.

والتورية، بالمعنى الكلامي الأضيق، هي أداة مجازية (صورة بلاغية) يكون فيها المعنى المقصود من الكلام مختلفاً عن (وعادة ما يكون متناقضاً مع المعنى الظاهر). ومن أشهر الأمثلة عن ذلك في عالم الأدب ما نجده في خطبة أنطوني في مسرحية يوليوس قيصر (Julius Caesar) حيث يقنع أنطوني الجمهور الذي كان يستمع إليه بأنَّ قيصر كان رجلاً شريفاً وأن قَتَلَتَه هم غير الشرفاء بينما كان، بحسب المعنى الظاهر، يقول عكس ذلك. وتتحول التورية الكلامية، كما يحصل في هذا المثال المذكور، في أشد صورها تركيزاً، إلى سخرية وتهكم.

ولطالما كانت التورية أحد العناصر الرئيسيّة في الآداب الغربية منذ نشوئها في التراجيديا الإغريقية، إلا أنها اكتسبت أهمية محورية في النقد الأدبي في القرن العشرين. ويحاجج إ. أ. ريتشاردز (I. A. Richards) بأنَّ «بإمكان التورية أن تقدّم نوعاً من الاختبار لنوعية الشعر»، ويتابعه النقاد الجُدُد (New Critics) في ذلك باستخدامهم هذا المصطلح معياراً عاماً لامتداح «التعقيد» (Complexity) و«النضوج» (Maturity) الذي كانوا ينشدونه في الأعمال الشعرية الفضلى.

قراءات:

Booth, Wayne 1974: *A Rhetoric of Irony*.

Muecke, D. C. 1970: *Irony*.

وولفغانغ، آيزر (Iser, Wolfgang) (1926-([2007]

ناقد أدبي ألماني وكان أستاذاً للأدب الإنجليزي في جامعة كونستانز في ألمانيا وفي جامعة كاليفورنيا في إيرفين. وقد أسس آيزر، بالاشتراك مع زميله في جامعة كونستانز هانز روبرت جاوس (Hans Robert Jauss) ما يُسمى بمدرسة كونستانز في أوائل السبعينيّات، وهي إحدى تنويعات مدرسة النقد الأدبي القائمة على موقف القارئ، وكانت مشبعةً بالتراث الفلسفي الألماني.

تتركّز نظرية الاستجابة الجمالية عند آيزر (Wirkung) *ä* (sthetik) وينبغي عدم الخلط بينها وبين نظرية جاوس في التلقي (thetik ä Rezeptions) على بنية العملية القرائية، على التفاعلات المقارنة بين- الذاتية الديناميكية بين النصّ الأدبي وقارئه. ويدعو آيزر هذه البنية، المحفورة في النصّ والتي يمكن تالياً تحليلها على أنها جزء من النصّ، يدعوها باسم «القارئ المتضمن» (Implied Read-er)

وفي نموذج العملية القرائية الذي أتى به آيزر لا يكون المعنى اعتباطياً ولا ساكناً ثابتاً، ولا يكون إلا متكوناً في عمليات فكّ شيفرة النصّ الأدبي وامتصاصه من خلال تضافر النصّ والقارئ. ويُنظر إلى النصّ وإلى القارئ على أنهما قطبان مستقلان في العلاقة، أحدهما فني الطابع (وهو إبداع المؤلّف) والآخر جمالي الطابع (عملية

«التحسيس» (Concretization) – جعل المجرد محسوساً). ويفيد آيزر من ظواهرية (Phenomenology) إدموند هوسرل (Edmund Husserl) كما من علم الجمال الظواهري (Phenomenological Aesthetics) لدى رومان إينغاردين (Roman Ingarden) ليقدم شرحاً لطريقة وجود العمل الأدبي. كما يستخدم هيرمينوطيقا (علم التأويل) هانز – جورج غادامير (Hans-Georg Gadamer) ليقدم تصوّراً لأفعال القارئ في معالجته للنصّ، ويستعين بعلم نفس الغشطالت (Gestalt) ليقدم صورة للتفاعلات الحركية بين النصّ والقارئ.

إن فكرة إينغاردين عن النصّ الأدبي تشتمل على تصوّر نضدي طبقي؛ فهو يرى أن أي نصّ يتألف من عدة طبقات نصية، يتألف كلٌ منها من سلسلة من التصميمات والأنماط والاستراتيجيات. إن رؤية إينغاردين للأدب مدينةٌ للتصوّر الكلاسيكي للفن بما هو تمثيل رمزي للوحدة العضوية (Organic Unity). وهكذا تكون الوظيفة التي ينسبها إلى الطبقات المختلفة في النصّ هي في تنسيق «التناغم متعدد الصوت» (Polyphonic Harmony)، وهذا يعني أن الطبقات المختلفة يجب أن تُعالَج بطريقة تجعلها تتناغم وتتسق في ما بينها. وتكاد التفاعلات الحيوية بين النصّ والقارئ تكون معدومة هنا؛ فالنصّ يسيطر على القارئ. وتكون معالجة الطبقات المتباينة عملاً خاضعاً لهذي النصّ. ويدمج آيزر تصوّر إينغاردين عن طبقية النصّ في نظريته الخاصة، ولكنه يقلبه راساً على عقب بالتشديد على تلك الملامح التي يتجاهلها إينغاردين: الانقطاعات، والفجوات، الأماكن الفارغة بين الطبقات المتنوعة وأجزاء النصّ.

وفي نظرية آيزر، إن «نقاط انعدام التحديد» (Points of Indeterminacy) المرسومة المخططة تحرّك العملية القرائية، وتحتويها، وإلى درجةٍ ما، ترسم لها الحدود. إن هذه الملامح النصية تحفز القارئ على إنتاج معانٍ ما كان لها أن توجد لولا ذلك، معانٍ لها بُعْدٌ وهمي/ تقديري. وبحسب عبارة آيزر، يؤتى بالقارئ ليصيغ ما لم يتم صياغته بعد. وبإدخال مفهومات انعدام التحديد النصّي والبُعد التقديري للمعنى الأدبي، يكون آيزر قد أدخل فكرتين جديدتين مثيرتين إلى حَلَبة الدراسة الأدبية.

ويعرِّف آيزر قطب القارئ، أي الأفعال الإفرادية في معالجة النصّ، باستلهام علم التأويل. فكلّ جملة تُقرأ تفتح أفقاً تصورياً سيكون مع مرور الوقت محلاً إما للإثبات أو للتحدي أو للنقض. فالمعلومات التي نكسبها في صفحة معينة ستتلاشى مع انتقالنا إلى الصفحة التالية، أو أنها تُسترجَع وتُعدَّل. والقارئ، باستخدامه معطياتٍ كان قد قرأها وبتفكيره بافتراضات حول ما سيحصل، يحاول أن يستخلص المعنى من النصّ، أن يقبض عليه من خلال سلسلة دائمة التغيُّر من وجهات النظر وآفاق الرؤية. ويستخدم آيزر بعض الطروحات النظرية من علم نفس الغشطالت لتصوُّر التفاعلات الحركية بين النصّ والقارئ. وبحسب علم نفس الغشطالت فإن العقل البشري لا يدرك الأشياء على أنها قطع صغيرة متناثرة غير مترابطة بل هو لا يدركها ولا يتصورها إلا على أنها كُلِّيات منسقة وذات معنى. ويبحث علم نفس الغشطالت ويستكشف طبائع (أي بنية وشكل ووحدة وتشكل) كلياتٍ (Gestalten) من مثل «الأشكال» التي تبرز على

خلفية أرضية معينة. وبحسب آيزر، فإن التفاعلات بين النصّ والقارئ تتكوّن من عملية بالغة التعقيد، يجهد فيها القارئ من جهة، إلى تحويل «كليات» مفتوحة - وهي بذلك تكون غير مستقرة - إلى كليات مغلقة مستقرة، بينما من جهة أخرى، يحاول النصّ، بما فيه من تناقضات والغاءات ونقاط ينعدم فيها التحديد، يحاول تقويض هذه العملية ذاتها: بمعنى أن الكثير من هذه الكليات، على الرغم مما قد يظهر من حُسْن تشكُّلها للقارئ للوهلة الأولى، سيتعين نقضها من جديد في خلال عملية القراءة بما فيها آفاق دائمة التذبذب والتقلّب، سيتعين تحطيمها وإعادة النظر فيها، ومن ثمّ إعادة تركيبها، وقد يتم التخلي عنها كلياً. والقارئ، في محاولته لاستخلاص معنى من النصّ، سيختار بعض العناصر النصية ويجمعها في كليات مُتَّسقة بحسب الظاهر. وهو سوف يستبعد بعض العناصر ويبرز أخرى. وسوف يحاول أن ينظر من منظورات مختلفة أو أن ينتقل من منظورٍ ما إلى منظورٍ تالٍ. وآيزر لا يدع للقارئ الحرية الكاملة في فرض المعنى الذي يراه على النصّ، كما أنه لا يدع للنصّ أن يسيطر على القارئ، بل هو يرى التفاعل بينهما على أنه لعبة متساوية الأنصبة (انظر المدخل: (Reader-Response Criticism).

ويكمن اهتمام آيزر الأقصى في مجال الأنثروبولوجيا. فالقراءة، بالنسبة لآيزر، تتكوّن من مواجهة مع الشيء الذي لا يزال مجهولاً حتّى الآن، وتكون نتيجتها اختباراً مستمراً لقدراتنا وحدودنا، توسيعاً وتحسيناً لمَلَكاتنا المعرفية. وباختصار، يُنظر للقراءة على أنها فاعلية فذة ذات قيمة فريدة في رفع مستوى الوعي.

إن نظرية آيزر، بمديونيتها للتأويلية - التي تشدد على مركزية الوعي في كافة أفعالنا الفهمية، وللظواهرية التي تدرس جوهر الظواهر فيما هي تتسلل إلى وعينا وتترسب فيه، إنها أيضاً تشدد على نحو فائق على تفاعلنا المعرفي مع النصّ الأدبي. ولا نكاد نجد إلا نادراً في أعمال آيزر أي انعكاس للحقيقة القائلة بأنّ لاشعورنا، وعواطفنا، و/ أو الجندر (الجنس) الذي ننتمي له قد يلعب دوراً مهمّا في كيفية تفاعلنا مع العالم وفي كيفية معالجتنا للنصوص الأدبية.

إلا أن نظرية آيزر حيال الاستجابة الجمالية، بتجذرها في الفلسفة الألمانية، تتميّز بالإقناع والترابط والشمول. والأهم من ذلك هو أنها قابلة للتطبيق الفعلي في النقد الأدبي. وهي لا تزال تمارس تأثيراً متنامياً على تطور مدرسة النقد الأدبي القائم على استجابة القارئ.

قراءات:

Freund, E. 1987b: “The Peripatetic reader: Wolfgang Iser and the Aesthetics of Reception”.

Iser, W. 1974: *The Implied Reader: Patterns of Communication in Prose Fiction from Bunyan to Beckett.*

---- 1978: *The Act of reading: A Theory of Aesthetic Response.*

----- 1980: “Interaction Between text and Reader”.

------ 1980: “The reading Process: a Phenomenological Approach”.

Kuenzli, R. E. 1980: “The Inter-

subjective Structure of the reading Process: a Communication-Oriented Theory of Literature".

Riquelme, J. P. 1980: "The ambivalence of reading".

الدراسات الإسلامية (Islamic Studies)

نظراً لاتساع مدى الدراسات الإسلامية، على صعد الموضوع، التاريخ، والجغرافيا، فسيقتصر هذا العرض الموجز على الإشارة إلى بعض التطوّرات الفاصلة واقتراح الأساليب التي ابتدأت من خلالها النظريات الحديثة الكبرى في ولوج مجال تحليلات الإسلام. شغلت الدراسات الأكاديمية الإسلامية التقليدية عدداً من القطاعات: ترجمة **القرآن** ونشره وتأويله، وهو الكتاب الذي يبجله المسلمون باعتباره كلمة الله التي أوحى بها إلى النبي محمّد (ص)؛ وكذلك القيام بجردة **للحديث** وأقوال الرسول وتقدير مدى صحتها؛ إنتاج سيَر لمحمّد متزايدة الدقة؛ إعادة اكتشاف أعمال الأدب والفلسفة الإسلامية ونشرها، وترجمتها، وتحليل الروابط المعقّدة تاريخياً ما بين **الثقافتين** الإسلامية والغربية.

يتصف الإسلام (الذي يعني «الخضوع» للمشيئة الإلهية (Submission to the will of God) في المقام الأوّل بوحدانيته غير القابلة للتساءل، وإصراره المطلق على أن الله هو واحد أحد، وأن النبي محمّد هو آخر رسله إلى البشرية. يعتبر ذاته بمثابة المكمل لما هو حقيقي في اليهودية والمسيحية، ويبجل الأنبياء العبرانيين بمن فيهم المسيح. تتضمن تعاليمه الرئيسيّة ومعتقداته التبشير بالإيمان، والصلاة، والصيام، والحج، والزكاة والصدقات للفقراء، والتواضع، والأمانة في التجارة، والنظافة الشخصية، والتساوي الروحي المطلق ما بين كلّ البشر أمام الله. يعود تاريخ الإسلام رسمياً إلى سنة 622 ميلادية، وهو عام **الهجرة** أو خروج النبي من مكة إلى المدينة للإفلات من الاضطهاد من قبل تجار مكة الذين تَهَدَدَ أسلوب حياتهم، كما تهددت أرباحهم من قبل الدين الجديد. ولقد نزل الوحي الإلهي على محمّد لأول مرة في العام 610 في غار حراء خارج مكة. ولقد جمع هذا الوحي وكل ما تبعه من نزول، بعد مدّة قصيرة من وفاة الرسول، في **القرآن** الذي يعني حرفياً «تلاوة الآيات». يشكل هذا الكتاب الذي استمر نصه العربي بدون تغيير لأكثر من 14 قرناً، المصدر الأوّل للسلطة في الإسلام، ويستكمل، أحياناً بطريقة إشكالية، بالحديث **والقواعد الشرعية** للقانون الإسلامي أو **الشريعة**.

كانت التقاليد المديدة للاهوت والفلسفة الإسلاميين اللذين ازدهرا ما بين القرن الثامن والثالث عشر، وعرفا ركوداً من نوع ما بعد ذلك، توليفية إلى حدّ بعيد، إذ استندا على الفكر اليوناني، والفارسي والمسيحي. تقاطعت اهتماماتها جداً مع اهتمامات اللاهوت المسيحي: الإدارة الحرة، والقضاء والقدر، إسباغ الطابع الإنساني على الظواهر، وطبيعة الألوهية، والروابط ما بين القانون الإلهي والبشري، والتوفيق ما بين الوحي والعقل. عُرِفَ العديد من المفكرين المبرزين في هذه التقاليد (اللاهوتية والفلسفية) لمدّة طويلة من الزمن من خلال تأثيرهم على الفكر الغربي: من مثل كلّ من الأفلاطونيين الجدد الفارابي (870 - 095 - وابن سينا)

(980-1037)؛ والرازي المعروف بعدم امتثاله الصارخ؛ (؟-923) والغزالي (1058-1111) الذي حاول التوفيق ما بين المذهب الإسلامي التقليدي، وبين الاستبصارات الصوفية للمتصوفين؛ وابن رشد الأرسطوطاليسي (1126-1198).

كما وجد حجم واسع من تفاسير القرآن، تتراوح ما بين تعليق ابن جرير الطبري (888-922) المبكر، ووصولاً إلى العمل الذي لم يكتمل الذي قام بها الحداثي محمّد عبده (1849-1905)، وكذلك تأويلات أبو الكلام آزاد (1888-1958)وكينيث كريغ (Kenneth Cragg). تداخلت مشكلات – الموضعة في السياقات التاريخية، وتاريخ الكلام وأصوله، والقانون – التي شغلت هؤلاء المفسرين، إلى حدّ ما مع تلك المشكلات التي واجهها مترجمو القرآن. تضمنت أبرز المشكلات ما يلي: نسخ بعض الآيات المبكرة من خلال الوحي اللاحق؛ تماسك الكُلّ القرآني وترتيبه الزمني؛ الخروج التاريخي لبعض الكلمات العربية عن معناها الأصلي في القرآن؛ والشمولية الدلالية لبعض الكلمات العربية أو تميزها، وهي بدورها من النوع الذي يستعصي على الترجمة.

وعلى مستوى أوسع مدى، يكشف تاريخ ترجمة القرآن أن دراسة الإسلام لطالما كانت أحد ظواهر السياسة والأكاديميا، والفكر الغربي، بقدر ما كانت إلزاماً حاكماً للعالم الإسلامي السياسي، والثقافي، والقانوني. تمّ القيام بالمقاربات النقدية الحديثة على وجه الخصوص من قبل الأكاديميين الغربيين إلى حدّ كبير، وتحديداً من قبل إسلاميين تعلموا تبعاً للتقاليد العلمية الغربية كما المشرقية. أنجزت أولى الترجمات الغربية للقرآن في العام 1143 من قبل الجامعي روبرتوس ريتيناسيس (Robertus Retenen-sis) بإشراف بيتر الموقر، رئيس ديركلوني. وحيثُ إنَّها كانت مدفوعة بنوايا عدائية، فإن هذه النسخة من الترجمة كانت عديمة الدقة بشكل صارخ، ومع ذلك فلقد استعملت بمثابة أساس للترجمات الأوروبية الأولى. كذلك تميز نقل ألكسندر روس للترجمة الفرنسية التي نشرها أندريه راير (André du Ryer) إلى الإنجليزية في العام 1947 بفداحة مغالطاتها. لم يَدَّع روس أية نزاهة أكاديمية في عمله، بل هو ألح على العكس في تصديره على أن القرآن مليء بالحماقات التي قد تثبت «سلامة» المسيحية. وفي العام 1649 نشر النصّ العربي للقرآن في هامبورغ؛ ولقد استفاد جورج سال (George Sale) من ذلك؛ إضافة إلى استفادته من نسخة لاتينية جديدة وضعها لودوفيكو ماراتسي (Ludovico Maraci) (1698) في إنتاج نسخة إنجليزية أكثر دقة في العام 1734. ومن جديد، كانت مساعي سال مدعاة للجدال بصدد كلّ من الإسلام والكاثوليكية: إذ رأى أن كشف «خداع» الإسلام وانفضاحه بمثابة «مجد» موقوف على البروتستانت. كان عمل سال النصّ المعياري للقراء الإنجليز حتّى أواخر القرن التاسع عشر؛ وهي النسخة التي قام عليها تقدير إدوارد غيبونز المتجاذب للرسول.

وفي نهاية المطاف تركت المنهجيات النقدية المتقدمة التي طبقت على الأناجيل المسيحية في القرن التاسع عشر، آثارها على الترجمة القرآنية وشروحاتها: فقد غيرت ترجمة ج. م. رودول (J. M. Rodwell) ترتيب السور (أو الفصول القرآنية)، كما إنَّ

تقويمه للرسول باعتباره ملهماً بتوحيد صادق كان بالتأكيد أكثر بعداً عن التحيز وأكثر «علمية» ممن سبقوه. تضمنت ترجمات أخرى بارزة تلك التي قام بها كلّ من هنري إدوارد بالمر (1880) ومارماديوك بكتال (Marmaduke Pickthall) (1930)، وهو إنجليزي اعتنق الإسلام. تحاول نسخة أ. ج. آربرّي أن تستعيد الأنماط البلاغية التجويدية الكامنة وراء روعة النصّ الأصلي. وظهرت منذ ذلك الحين، العديد من محاولات النقل الأخرى قام ببعضها أكاديميون إسلام من ممثل عبد الله يوسف علي. حاولت هذه الأخيرة أن تتعامل مع المشكلات المبينة أعلاه على ضوء بحث تاريخي وفقهي لغوي ذي مستوى عالٍ، وأخذاً في الاعتبار الحاجة إلى ترجمة روح **القرآن** في عبارات اصطلاحية متلاءمة مع القرن العشرين.

وعلى وجه الإجمال، تقدّمت الدراسات الغربية للإسلام من رؤيته في القرن الثاني عشر بمثابة هرطقة مسيحية، أو بمثابة دين زائف إلى مقاربات أكثر منهجية وانضباطاً في أواخر القرن السادس عشر والقرن السابع عشر. يدين العرض التالي لهذه المناحي جزئياً لألبيرت حوراني وكتابه الرائع **الإسلام في الفكر الغربي** (*Islam in Euopean Thought*) (1991) فمنذ العام 1587 كانت العربية تدرس في الكلية دو فرانس في باريس. كما أُنشئت كراسي للعربية في جامعات لايدن (1634)، وكامبردج (132)، وأوكسفورد (1634) وبرزت، في نهاية المطاف، صور أكثر وضوحاً عن نبي الإسلام، تعترف على الأقل برسالته الموحى بها إليه، والدور التاريخي لإعادة توكيده للوحدة الإلهية. قدمت هذه التقويمات في كلّ من **تاريخ المسلمين المشارقة** (*The History of the Saracens*) (1718) لسايمون أوكلي، **وأديان العالم وعلاقاتها بالمسيحية** (*The Religions of the World and their Relations with Christianity*) (1847) لمؤلّفه ف. د. موريس (F. D. Maurice) إلا أن حالات تصوير الإسلام باعتباره تهديداً خطيراً للمسيحية قد استمرت في القرن العشرين: إذ ظلّ كتاب وليام مواير بعنوان **حياة محمّد** (*The Life of Mohammed*) (1912) نصاً مرجعياً لسنوات عديدة.

وحتّى القرن التاسع عشر، استندت العروض عن الإسلام عموماً على **القرآن**، وحياة الرسول، والنظرة إلى الإسلام على أنه انتشر بحدّ السيف. أنجزت بعض المحاولات الأولى لرؤية الإسلام ضمن سياق تاريخ العالم الأوسع من قبل كلّ من ج. ج. هردر (J. G. Herder) (1744-1803) وهيغل (1770-1831). رأى هيغل أن توكيد الإسلام على ألوهية متسامية خالصة يشكل طوراً جوهرياً من تاريخ العالم، إلا أنه توكيد يتعين أن يتم تجاوزه من خلال ارتباط أكثر جدلية ما بين المحايثة والتسامي، وبين البشري والإلهي (Hegel, 1956, pp. 356-357. كما برز في القرن التاسع عشر «علم» فقه اللغة المقارن: أي الدراسة المدققة للغات ومعانيها في ترابطاتها المتبادلة. كان من أبرز الوجوه في هذا التطور كلّ من فرانز بوب (1791-1876) وخصوصاً إرنست رينان (Ernest Renan) (1832-1892) الذي اعتقد أن اللغات الخاصة تتضمن إمكانات معينة في التطور الثقافي. ولقد رأى الإسلام بمثابة دين «مغلق» حبيس إدراك مجرد للوحدة الإلهية، غير منفتح على التحسين أو التطوير من خلال العلم، والفلسفة، أو الفنّ. ولقد رأى أوروبا، على غرار هيغل،

باعتبارها تحمل عبء التقدّم التاريخي المستقبلي للعالم. طور كتاب رينان بعنوان **حياة المسيح** (*The Life of Jesus*) (1963) التقنيات النقدية العليا التي تضمنها كتاب دايفد ستراوس بالعنوان ذاته (1835). حاول كلا العملين فحص الأناجيل في سياقها التاريخي، مع اهتمام خاص بمسائل تماسكها وحقيقيتها. طبقت هذه المنهجيات في دراسة الإسلام من قبل كلّ من يوليوس فلهاوزن (Julius Wellhausen) (1844-1918)، سيلفستر دو ساسي (Silvestre de Sacy) (1758-1838)، إينياس غولزيهر (Ignaz Goldziher) (1850-1912)، ولويس ماسينيون (Louis Massignon) (1883-1962. رفض رينان أن يرى حياة المسيح بمثابة سلسلة من الأحداث المنعزلة عن بعضها بعضاً، يتولد عنها دين جديد كلياً: وإنما، وضع تلك الحياة ضمن تطور تاريخي أكثر اتساعاً، انطلاقاً من التقاليد العبرانية (Renan, 1955, pp. 388-393). وبالمثل، وضع هؤلاء المحللون القرآن، والحديث وحياة الرسول ضمن سياق ثقافي أكثر شمولاً، ففحصوا، على سبيل المثال، الروابط ما بين الإسلام والجزيرة العربية قبل الإسلام في استمراريتهما المعقّدة الفعلية، بدلاً من رؤية الإسلام باعتباره يشكل قطيعة تامة مع الماضي. وفي إنجلترا، لم يكتسب تقليد الدراسات الإسلامية قوته إلا في القرن التاسع عشر على يد وجوه من مثل ف. رايت (W. Wright) (1830-1889) ؛ ر. أ. نيكولسن (R. A. Nicholson) (1868-1945)؛ د. س. مارغوليوث (D. S. Margoliouth) (1858-1940؛ وهـ. أ. ر. غيب (H. A. R. Gibb) (1895-1971).

وبينما استمر هؤلاء العلماء في تطبيق منهجيات التحليل الثقافي وفقه اللغة، فإن الأجيال الأحدث من العلماء، أي علماء الأنثروبولوجيا والعلوم الاجتماعية، بدءوا في تطبيق المنهجيات الماركسية، والاجتماعية، والنسوية، والحداثية، وحتّى تطبيق منهجيات التفكيك والتحليل النفسي على دراسة كلّ مظاهر الإسلام. استلزمت هذه المقاربات الأكثر جدّة مساءلة دوافع ومنهجيات الاستشراق، وكذلك استعمال «الإسلام» بمثابة مقولة تفسيرية. عالج كليفورد غيرتز معضلة وحدة الإسلام وهويته في عمله بعنوان الإسلام ملحوظاً (Islam Observed) (1968). يرجع عمل أندريه رايموند التطوّرات التاريخية في مصر إلى شروط اقتصادية وليس إلى «الإسلام». كما ولّدَتْ أطروحات ماكس فيبر بخصوص كلّ من المسيحية والإسلام بعض التحليلات الماركسية والاجتماعية الهامة للإسلام. ربط فيبر في كتابه **الأخلاقيات البروتستانتية وروح الرأسمالية** نهوض الرأسمالية إلى حدّ بعيد بالعقلانية و«النزعة العالمية» لكلّ من الكلفانية واللوثرية (Weber, 1978, pp. 174-176)؛ ولقد عارض هذا الموقف التفسير المادي للنمو الرأسمالي الذي قال به **ماركس وإنجلز**، وهو تفسير طبق على المجتمعات الإسلامية بشكل مجتزأ جداً، على كلّ حال. ولقد رفض مكسيم رودينسون (Maxime Rodinson) في كتابه بعنوان **الإسلام والرأسمالية** (*Islam and Capital-ism*) (1978) الفكرة القائلة إنَّ الرأسمالية فشلت في النمو في المجتمعات الإسلامية بسبب تعاليم **القرآن** الزجرية، أو التحريمات في **الحديث** أو الشريعة. وجادل بالمقابل، بأنّ النمو الرأسمالي أعيق بسبب سيطرة

الدولة على العلاقات التجارية، واقتصادات الاكتفاء الذاتي القروية، والغزوات البدوية. تتضمن دراسات هامة أخرى في هذا المنحى ذاته عمل براين س. تارنر (Bryan S. Turner) فيبر والإسلام (1974) والذي يرى من خلال الدفاع عن تلاقي رؤى كلّ من ماركس وفيبر حول المجتمع الآسيوي، أن العلمنة بالمنحى الذي اتخذته في المجتمعات الإسلامية هي أساساً مجرد محاكاة للعلمانية الرأسمالية الغربية. يتضمن عمل بيري أندرسون بعنوان **سلالات الدولة الاستبدادية** (*Lineages of the Absolute State*) (1974) مقطعاً كاشفاً حول النمو السياسي للإسلام. طبقت مبادئ رودينسون المادية في التفسير في دراسته لسيرة محمّد (1980). ففي محاولته إعطاء بيان إنساني وغير متحيز عن حياة الرسول، يفحص رودينسون الإسلام باعتباره حركة أيديولوجية. ومع أنه يقبل بأنَّ الجماعة الإسلامية قد امتلكت هوية مميزة، فإنّه يبين أن الأيديولوجية الدينية لم تحوّل المجتمعات العربية بشكل شامل: حيث كانت العديد من عوامل الحياة الاقتصادية، وتقلبات السلطة السياسية وعثراتها تشكل موانعاً أمام الانتماء الديني أو معايير الإسلام (Rodinson, 1980, pp. xiv, xxxiv-xxxix). يشكل عمل مارشال هودغسون (Marshall Hodgson) بعنوان **مغامرة الإسلام** (*Venture of Islam*) (1974) محاولة طموحة لإعادة التفكير في دور الإسلام في تاريخ العالم مانحاً إياه غلبة ثقافية واستقلالاً استمر حتّى القرن التاسع عشر.

يعود تاريخ ما يمكن تسميته بشكل فضفاض التأويل «الحداثي» للإسلام، والذي يحاول التوفيق ما بين تعاليم الإسلام والفكر الحديث، إلى أواخر القرن التاسع عشر. وكان كلّ من جمال الدين الأفغاني (1839-1897) وخصوصاً مريده الشهير محمّد عبده (1849-1905) من أبرز من طور هكذا مساع، حيث حاولا إعادة تأويل القرآن على ضوء العقل، مبرهنين أن الإسلام دين متسامح وإنساني. أما في الهند، فلقد دافع السير سيد أحمد خان (1817-1898) عن مقاربة حديثة للتربية وساعد في تأسيس جامعة آليغاره بقصد توفير الوصول إلى الفكر الغربي من ضمن سياق إسلامي. طبق رجل الدولة، والجامعي والكاتب المصري طه حسين (1889-1973) منهجيات تفسير حديثة على النصوص العربية الكلاسيكية، مثيراً معارضة شرسة من قبل الجامعيين التقليديين. حض سيد أمير علي على قراءات متجددة للقرآن متحررة من القراءات المغلقة «للعلماء» أو النخبة الدينية. فلقد جادل، على سبيل المثال، بأنَّ تعدد الزوجات مدان ضمنياً في القرآن. كان محمّد إقبال (1876-1838)، أكبر شاعر باللغة الأردية في القرن العشرين من الوجوه الكبرى على صعيد الحداثة الإسلامية، حيث كتب بالفارسيّة كذلك. تمثل محاضراته المعنونة بإعادة بناء الفكر الديني في الإسلام (1934) محاولة مهمة لإعادة صياغة المذهب الإسلامي على ضوء الفكر الغربي الحديث. ومن خلال استناده إلى كلّ من نيتشه، برغسون، والشاعر المتصوف ابن الرومي، انتفض إقبال ضدّ ما رآه بمثابة قدرية وتقشف فرضاً سيطرتهما على الفكر الإسلامي: حيث أكد على واقعية الذات الخلاقة المتطلعة إلى أعلى مراتب الفردية، أي الإله (Iqbal, 1978, pp. xvii-xix; 1934, p. 181). تضمنت المناقشات الحداثية الراهنة للإسلام عمل فضل الرحمن بعنوان **الإسلام والحداثة** (*Islam and Modernity*) (1982) حيث دافع عن إعادة قراءة

عقلانية نقدية وشمولية **للقرآن والحديث** على ضوء نواياهما الأساسية بدلاً من رفعهما إلى مستوى نصوص تقريرية خاصة مجردة عن سياقاتها الثقافية والتاريخية وتمتلك سلطة غير أصيلة. ولقد سبق لإقبال أن رفض التعارضات المبتذلة من مثل تلك التي ما بين الدين والعلم، والتي استفحلت كثيراً في مناظرات القرن التاسع عشر الغربية كما الإسلامية. بدأت لغة **نظرية الثقافة** والأدب التي ترفض بازدراء كذلك هكذا تعارضات، في التغلغل إلى مناقشات الإسلام حديثة العهد. يَتَقَصَّى أحمد أكبر في عمله بعنوان **ما بعد الحداثة والإسلام** (*Postmodernism and Islam*) (1992) الروابط ما بين الحداثة «**وما بعد الحداثة** الغربيتين وبين الإسلام، مشدداً خصوصاً على دور وسائل الإعلام - وبعض المتطرفين الإسلاميين - في تقديم صور مشوهة وجوهرانية عن الإسلام. ويقدم أحمد استعراضاً رائعاً للصراعات الأيديولوجية الراهنة الكامنة خلف دراسة الإسلام (Ahmad, 1992, pp. 154-191).

في الواقع، قدم تاريخ بناء صورة الإسلام مادة موضوع الانتقادات الحديثة للتقليد الاستشراقي. أفضل عمل معروف من هذا القبيل هو كتاب إدوارد سعيد بعنوان **الاستشراق** (*Orientalism*) (1978) والذي يحاول أن يعرض مقولات ومنهجيات المستشرقين الجامعيين ليس باعتبارها تفتقر فقط إلى الحياد والإنصاف الذي تدعيه، وإنما باعتبارها جزءاً من مشروع غربي أوسع لتعريف «الشرق» وبنائه فعلياً انطلاقاً من أغراضهم السياسية والاقتصادية والأيديولوجية الذاتية.

يحمل سعيد هذا الموقف الفكري المخاطر إلى المشهد السياسي المعاصر في عمله بعنوان **تفسير الإسلام** (*Covering Islam*) (1981).

يمكن تسمية عمل عزيز العظمة الأحدث تاريخاً بعنوان **إسلاميات وحداثات** (*Islams and Modernities*) (1993) بأنّه تفكيكي: فهو يرفض «الإسلام» باعتباره مقولة موحّدة للتفسير الثقافي أو التاريخي. تستند مثل هكذا مقولة على **خطاب** جوهراني في الهوية والاختلاف الذي لا يمكن اختزاله، والتي أدت إلى كلّ من دراسة الإسلام من خلال جواهر متسامية كما هو حال «التشيع»، وولدت الأفكار القائلة بالخصائص المشرقية غير القابلة للتغير. وهكذا تمّ اختزال الفروقات الثقافية النوعية إلى بنى ثنائية، حيث ألصق بالعالم الإسلامي صفات من مثل اللاعقلانية، والعبودية، والركود، والتي وضعت في مقابل المقولات الأوروبية التي ولدها **عصر التنوير** والتي تتضمن: **العقل، والحرية، والكمالية** (Al-Azmeh, 1993, pp. 18-24). وفوق ذلك، أصابت **وضعية وجوهرانية** من هذا القبيل صميم قلب الدراسات الإسلامية أي: فقه اللغة. كانت هذه الإستراتيجيات فاعلة في بناء صور للإسلام، تتراوح تاريخياً ما بين أفكار الهرطقة وضد المسيح، وبين التصوير الأكثر حداثة للإسلام باعتباره مفارقاً لروح العصر. كما أنها أنشأت أيضاً نزعة أكاديمية تكوينية وإحصائية موسومة بقوة الأصول التفسيرية، ومشتغلة على مجرد مراكمة تفاصيل إضافية. يجادل العظمة بأنَّ الإسلام بما هو أحد مقولات خطاب الاستشراق يتعين حلّه، وأن فكرة الموضوعية يتعين إعادة فحصها على

ضوء التقنيات النظرية الحديثة (Al-Azmeh, 1993, pp. 141-143). ويشدد العظمة على أن الإسلاميين أنفسهم كانوا مذنبين على قدم المساواة (مع المستشرقين) من خلال ترويج خطاب جوهري: فهم يتغاضون عن واقعة كون القانون الإسلامي لم يكن قانوناً جامداً في أي وقت من الأوقات، وأن هذا القانون الإسلامي ليس راسخاً في تجربة المسلمين الراهنة، كما تغاضوا عن تمتعه تاريخياً بمرونة كبيرة، بحيث كان يتشكل بالتناغم مع متطلبات الأيديولوجية الإسلامية (Al-Azmeh, 1993, pp. 8-12).

كانت مرونة القانون الإسلامي مصدر انشغال بالنسبة إلى أكثر القضايا الخلافية عناداً بخصوص الإسلام، أي مكانة النساء. ذهب العديد من الشراح إلى أنَّ الإسلام قد حسّن إلى حدّ بعيد وضع النساء في الجزيرة العربية في القرون الوسطى، حيث حدد تعدد الزوجات، وقضى على وأد الإناث، ومنح النساء حرية الإرادة في الزواج والقدرة على طلب الطلاق، وأعطاهن حقوق الملكية والميراث (ولو أنها غير متساوية مع الرجال)، حتّى إنَّه سمح للنساء بتولي الحكم السياسي. يقوم هذا الرأي على أن النساء في الجزيرة العربية قبل الإسلام لم يكن لهن افتراضياً أي حقوق، وكن يعاملن بمثابة أمتعة من ضمن ملكية أزواجهن وآبائهن. وحتّى سماح الإسلام للرجال باتّخاذ أربع زوجات تمّ تبريره بأنَّ تعدد الزوجات كان إلى حدّ ما حلاً لفائض عدد النساء اللواتي كن بحاجة إلى الإعالة. بينما يميل العلماء المحدثون لرؤية طبيعة التغيرات ما بين عصور الإسلام وما قبل الإسلام باعتبارها أكثر تعقيداً نوعاً ما، إذ يَدَّعُونْ، على سبيل المثال، أن النساء قبل الإسلام قمن ببعض الوظائف الحيوية كقساوسة، نبيات، ومحاربات، وأن الإسلام قد ضيق نطاق هذه الأدوار.

ومن الأكيد، أن بعض أوائل النساء الهامات في الإسلام لعبن دوراً حيوياً في نمو الدين. فخديجة، زوجة الرسول الأولى، كانت أول من اعتنق الإسلام، ومما لا شكّ فيه أن مكانتها الاجتماعية ساعدت محمّداً في تلك المرحلة الأولية الحاسمة. وأما عائشة، آخر زوجات محمّد وأصغرهن سناً، والتي عاشت بعده لسنين عديدة، كان يعترف بها باعتبارها مصدر سلطة فيما خصّ صدق الحديث، كما كانت تُستَشار بانتظام في قضايا القانون الديني والعادات. ولقد لعبت دوراً حاسماً في أول حرب أهلية نشبت في الإسلام بصدد تولي الخلافة (الحاكمية الرسمية في الإسلام)، مما ولَّدَ الانشقاق ما بين المسلمين السُنّة (أتباع السنة النبوية) والشيعة (أتباع علي، ابن عم محمّد المباشر، والذين نادوا بتوليه الخلافة). وضمت نساء مهمات أُخْريّات في الإسلام كلّ من رابعة العدوية (المتوفاة عام 801) المتصوفة من البصرة، والعالمة البارزة أم هاني (المتوفاة عام 1466) وهاجر (المولودة عام 1388). ولقد شدّد الفيلسوف المتصوف ابن عربي (1165-1240) على الطبيعة المتكاملة ما بين الجنسين، وكذلك على البعد الأنثوي للإلهي.

وفي الأزمنة الحديثة، وتحديدًا بداية من أواخر القرن التاسع عشر وما بعده، وضع بعض الذكور الحداثيين من أمثال محمّد عبده من ضمن عروضهم للتحديث، الدعوات لإصلاح تعليم النساء، وقوانين

خاصة بالزواج والطلاق. وشكل قاسم أمين علامة فارقة في المجال النسوي في كتابه بعنوان **تحرير المرأة** (1899) والذي أحدث خلافاً حامياً. ضمت نسويات بداية القرن العشرين كلّ من هدى شعراوي، مؤسسة **الرابطة الفكرية لنساء مصر** (1914)، والتي تبنت نسوية متغربنة، وملك حفني ناصف التي تفادت نسويتها الإملاءات «الغربية» من مثل السفور. كما تضمنت النساء الكاتبات البارزات في العالم الإسلامي كلّ من الروائية المولودة في الهند كوراتوليان حيدر، والشاعرة الإيرانية فروغ فاروق زاد (1935-1967)، والعراقية المولد نازك الملائكة (المولودة عام 1923) وهي وجه عظيم الأثر في الشعر العربي الحديث. وفي وقت أقرب، حاولت الروائية نوال سعداوي أن تعرض ما يلحق بالنساء من تعنيف جسدي ونفسي؛ كما تفحصت الشاعرتان الباكستانيتان فهيمدا رياظ وكيشوار ناهيد موضوعات شبقية، وسيكولوجية العلاقات ما بين الذكر والأنثى؛ وأما الكاتبة البنغلادشية نسرين فهي تواجه حالياً عداءً شعبياً وحكومياً شرساً لنسويتها الصارخة وإلحادها. رافعت كاتبات مثل رنا قباني من أجل حوار بين القيم المتأصلة في كلّ من الثقافتين الغربية والإسلامية، انطلاقاً من تجربتهن مع هاتين الثقافتين.

من أبرز الدراسات النسوية الحديثة في الإسلام أعمال كلّ من فاطمة المرنيسي بعنوان **العالم ليس حريماً** (1991)، وليلى أحمد بعنوان **النساء والنوع الاجتماعي في الإسلام** (1992). يجادل كتاب المرنيسي المشوق من خلال وضع تعاليم الإسلام المتعلّقة بالمرأة ضمن سياق تاريخي، بأنّ روح مقاصد الإسلام تمثلت في توفير المساواة للنساء. كما أنّ معالجة أحمد للموضوع الذي يدين له رأي مرنيسي جزئياً، هي تاريخية بدورها. فهي تتبع مكانات النساء المختلفة منذ زمن ما قبل الإسلام في الشرق الأوسط، وخلال مراحل الإسلام المتابعة على صعيد تشكيلات **النوع الاجتماعي**، وصولاً إلى الزمن الحاضر. يتمثل لبّ رأيها في أنه بينما استبعد الإسلام النساء عن نطاق من الأنشطة، إلا أنه تقبل قيام توتر ما بين رؤيته الأخلاقية «المساواتية بعناد» وبين بناه المرتبية على صعيد الزواج المكرسة مؤسسياً في المجتمعات الإسلامية. وهي تشير إلى أن **القرآن** متميز بين النصوص الدينية في كونه يتوجه إلى النساء والرجال على حدّ سواء، ويرسم بالتفصيل العروض المبينة أعلاه من مثل دور النساء الحيوي في بناء نصوص الإسلام اللفظية، ونمو النسوية في العالم العربي. كما أنها تجادل بتبصر ضدّ الأسلوب النسوي الغربي الذي يدرج نفسه بدون مناقشة ضمن السرديات الإمبريالية القديمة: حيث تفترض النساء الغربيات بأنّه يمكنهن متابعة الأهداف النسوية من خلال إعادة تعريف إرثهن الثقافي، مع الزعم، بأنّ النساء المسلّمات لا يمكنهن السعي لتحقيق هكذا أهداف إلا من خلال رفض ثقافتهن الخاصة وتبني مثل عليا غربية. كما تلاحظ كذلك الرباط التاريخي ما بين النسوية والإمبريالية: ففي أواخر القرن التاسع عشر قاد بعض الذكور الإمبرياليين من مثل لورد كرومر القنصل البريطاني العام في مصر، الهجوم خارج بلادهم ضدّ «الانحطاط» الإسلامي للنساء في الوقت الذي كانوا فيه مقاومين بعناد للنسوية في ديارهم. إلا أن ليلى أحمد تنتقد كذلك ادعاء الإسلاميين الجامد القائل بأنّ معنى النوع الاجتماعي في بداية قيام المجتمع الإسلامي لم يكن ملتبساً إلى حدّ ما؛ بينما هي تقرر أن هذا المعنى كان موضع

اعتراض منذ البداية. وتؤكد بأنّ ما نحتاجه هو نسوية منفتحة ومتيقظة ذاتياً. يدعو رأي ليلى أحمد إلى حساسية للبناء الثقافي للقيم والصور من مثل، الحجاب الذي يشكل بالنسبة للغرب رمزاً للقمع في الإسلام بكلّ ما في الكلمة من معنى، بينما كان للحجاب مدى مختلف من الدلالات - ومن ضمنها مقاومة القمع [الاستعماري] - في العالم العربي.

وعلى العموم، فإن الأعمال الممتازة لكلّ من المرنيسي، أحمد، سعيد، العظمة وغيرهم تشكل تذكيراً طيباً بأنّ المقاربات النقدية الحديثة لا زال لديها الكثير كي تنجزه في المجال الواسع «للإسلام». ولكن يبقى الواقع الحزين المتمثل في أن العالم الإسلامي لم ينتج فيلسوفاً حداثياً كبيراً، باستثناء إقبال الذي يظل قابلاً للجدل.

م. أ. ر. حبيب (M. A. R. Habib)

قراءات:

Ahmed, Leila 1992: *Women and Gender in Islam.*

Ali, A. Yusuf 1934 (1983): *The Holy Qur'an: Text, Translation and Commentary.*

Arberry, A. J. 1950: *Sufism: An Acount of the Mystics of Islam.*

---- 1955: *The Koran Interpreted: A Translation.*

Azami, M. M. 1978: *Studies in Early Hadith Literature.*

Cragg, Kenneth 1984: *Muhammad and The Christian.*

----- 1988: *Readings in the Qur'an.*

------- 1985: *The Call of the Minaret.*

Gabrielli, Francesco 1957 (1984): *Arab Historians of the Crusades.*

Guillaume, Alfred 1954 (1977): *Islam.*

Horani, Albert 1991: *Islam in European Thought.*

Kandiyoti, Deniz, ed. 1991: *Women, Islam and the State.*

Lings, Martin 1983: *Muhammad: His Life Based on the Earliest Sources.*

Myers, Eugene A. 1964: *Arabic Thought and the Western World.*

Rahman, Fazlur 1982: *Islam and Modernity.*

Rodison, Maxime 1961 (1980): *Muhammad.*

----- 1966 (1978): *Islam and Capitalism.*

Spiegelman, J., khan, P. V. I., and Fernadez, T. 1991: *Sufism, Islam and Jungian Psychology.*

Watt, W. Montomery 1962 (1987): *Islamic Philosophy and Theology.*

J

رومان، جاكوبسون (Jakobson, Roman) (1896– 1982)

ألسني روسي من المدرسة البنيوية، وهو بدءاً من العام 1926، كان عضواً في دائرة براغ الألسنية (Prague Linguistic Circle). وقد بدأ حياته المهنية رئيساً لدائرة موسكو الألسنية، وبهذا يكون قد عمل في قلب المدرسة الشكلانية الروسية. وكان هو وزملاؤه مهتمين بالاستقلال الذاتي النسبي للأعمال الأدبية وخصوصاً فيما يتعلق بما يميزها بالضبط عن اللغة غير الأدبية. فاهتمامه الخاص منصب على العلاقات الداخلية التي رأى فيها الملمح الرئيسي للأدب من مثل عناصر «التنميط اللغوي» (Linguistic Pattering) والتناسب الصوتي (Phonological Correspondence) (الفونولوجي). وكان جاكوبسون، كونه أحد الشخصيات الرئيسيّة في عملية تطور المدرسة البنيوية، يشكل رابطاً بين حركة الشكلانية الروسية والتطوّرات اللاحقة في المدرسة البنيوية ككل. وهو دمج الفكر الشكلاني الروسي ضمن إطار كلي مستقى من ألسنية فرديناند دو سوسور (Ferdinand de Saussure). من أجل ذلك، ارتبط اسمه مع انبعاث علم السيمياء (Semiotics) (الرموز والدلالات)، كما كان له دور فاعل في إنتاج نظريات التغريب (Defamiliarization) والاستعارة والكناية (Metaphor and Metonymy). إلا أن اهتمامه بـ سوسور لم يكن منحصراً بمجرد التقبُّل البسيط لنظرة سوسور. بل كانت علاقته بالألسنية السوسورية علاقة حوار وتبادل، فكان يميل إلى أن يأخذ ما يمكنه استخدامه دون أن يعني ذلك الأخذ بنظرية سوسور بالكامل أو مجرد إعادة إنتاجها ببساطة. وفي هذا المضمار كان هو من طوَّر الألسنية البنيوية من نقاط التقاء الشكلانية والبنيوية. وقد وجد جاكوبسون التناقضات التي جاء بها سوسور جامدة إلى درجة لا تناسب حاجاته، لا سيما في ما يتعلق بدراسة البارول (الكلام الفردي) (Parole) (انظر المدخل: /Langue

Parole) التي كان سوسور يتحاشاها. وقد قدّم هذا الجاكوبسون طريقةً للتعامل مع التغير اللغوي، وهذا ما لم يكن متاحاً لسوسور.

من خلال عمله في دمج الحركتين، طوّر جاكوبسون نظرية تقول بأنَّ المعنى والشكل في الواقع لا ينفصلان، ولذلك، ولأغراض التحليل الدلالي، تكون الأشكال النحوية مرتبطة أساساً بمعانيها. من أجل ذلك، كان يكرر في نظرياته بعض المفاهيم الأساسية التي ارتبطت بالبنيوية، خصوصاً الأهمية المعطاة للمتضادات الثنائية. وبالنسبة لجاكوبسون، في هذا السياق، كانت كلّ أشكال التواصل تتكوّن من التفاعل بين ستة عناصر أساسية، يرتبط كلٌّ منها بتصنيف عام: المخاطِب (عاطفي)؛ المخاطَب (نزوعي)؛ رسالة عابرة (شاعري)؛ الشيفرة المشتركة التي تتيح التفهُّم (ما وراء اللغوي)؛ وسيلة التواصل (متعلق بالمجاملة الاجتماعية)؛ الموقف الذي ترتبط به الرسالة (المرجع السياقي). وقد يحظى أي عنصر من العناصر بالسيادة على العناصر الأخرى، وهكذا، ففي حالة الشعر، على سبيل المثال، تكون الرسالة نفسها هي بؤرة الانتباه. ولذلك كان جاكوبسون يعتبر فن الشعر عنصراً من عناصر الألسنية، ونوعاً من الممارسة اللغوية المدركة لذاتها نسبياً. والشعر يجذب الانتباه لذاته إضافة إلى وظيفته التواصلية. وفي محاولة تطبيق الألسنية البنيوية على التحليل الشعري، ينتج جاكوبسون عدة قراءات تُعتبر أمثلة كلاسيكية للمدرسة البنيوية في النقد الأدبي. يحاول جاكوبسون في نقده أن يُظهر أن بإمكان التقنيات البنيوية أن تميط اللثام عن الأنماط التي تشكل بنية أي نصّ مُعطى. وبذلك كانت هناك إمكانية لوجود علم نقدي موضوعي. ولكن انظر أيضاً المَدخلين: (Binary Opposition) و(Structuralism) لمزيد من المناقشة حول هذا النوع من الادعاء البنيوي). وقد وضع جاكوبسون نظريته موضع التطبيق بتقسيم القصائد التي قرأها إلى مجموعات من المقطوعات الشعرية. وتم ترتيب هذه المجموعات حول متضادات ثنائية من مثل خارجي/ داخلي. ثمّ ركّز الاهتمام بدقة على عناصر التماثل بين المجموعات، مثل استخدامات أشكال الضمائر أو أنماط التنويعات النعتية. كما وجّه مقداراً كبيراً من الانتباه إلى التنميطات والتقابلات الصوتية (الفونولوجية)، ولطالما كان هذا أحد أكبر اهتماماته. وكان موقفه النظري بالنسبة إلى هذا المضمار يقول بأنَّ الأصوات تتركّب عن طريق نظام من العلاقات قائم على الاختلاف، تماماً كما هي الحال في اللغة. ويكون النظام الصوتي للقصيدة جزءاً من النظام الوظيفي الذي يؤلّف القصيدة بكاملها: وكان المصطلح الذي استخدمه للإشارة إلى العنصر الأساسي في هذا النظام هو «الصوتيم»/ الفونيم[1] (Phoneme). وكما هي الحال بالنسبة للإشارة اللغوية، يتواجد الصوتيم في علاقته مع الصوتيمات الأخرى في النظام الذي تكون هذه الصوتيمات جزءاً منه،

(1) أية وحدة صوتية يمكن إدراكها لصوت في اللغة المحددة التي تميز الكلمة الواحدة عن الأخرى، على سبيل المثال ص، ب، د، ت في اللغة العربية صب، بوق، دار، بتّ (المراجع).

وقد بذل جهوداً كبيرة لتحديد ماهية التقابلات المختلفة التي تشكل هذا النظام. وقد طبّق هذا البحث على مشكلة التغيّر الصوتي في التطوّر اللغوي كما على قراءاته في النصوص الشعرية.

في الواقع، كانت منهجية جاكوبسون التحليلية تقوم على تعداد نماذج من التماثلات، بتوليد قوائم من الملامح المتشابهة نحوياً وتكون هي التي ترسم بنية القصيدة ككل. وبالطبع هناك مشكلة في هذه المقاربة، وهي أنها تعطي الأفضلية للأرجحية العددية البسيطة. وهناك مشكلة أكبر وأبعد أثراً تتمثل في أن هذه المقاربة تفترض أن مجرد تكرار العناصر الداخلية هو كلّ ما يهم في عملية كشف النصّ. إن إمكانية حصول عملية قراءة لا نهائية تقريباً للأنماط من شأنها أن تعني ضمناً أن الطريقة العلمية التي كان جاكوبسون ينشد الوصول إليها قد لا تكون ممكنة. وبذلك يكون ادعاؤه أنَّ طريقته ببساطة موضوعية وجدت في النصّ أنماطاً (وبالتالي معاني) كانت هناك مسبقاً، تحوّل دون الملاحظة بأنَّ هكذا قراءة يمكن لها دوماً أن تجد ما تبحث عنه. ويمكن لنا أن نرى أنَّ القراءة يمكن لها في الواقع أن تنتج الأنماط، بحيث تكون علاقة القارئ بالنصّ أكثر إشكالية مما كان يفترض جاكوبسون (انظر أيضاً المدخل: Structuralism لمزيد من البحث عن هذا الموضوع).

وإلى حدّ ما، كان جاكوبسون يتوقع هذه المصاعب. وحاول أن يشرح الوظائف التي كان يؤديها كلّ واحد من هذه الأنماط التي ميَّزها، خاصة في حالة العلاقة بين التقابلات الصوتية الفونولوجية والتقابلات الدلالية، بحيث أصبحتا كلتاهما على درجة متساوية من الأهمية في عملية القراءة. وقد أشار إلى علاقةٍ ما بين هذه التقابلات وتجربة القارئ الخاصة. إن فعل قراءة القصيدة كان يُفترض أن يوقظ تجربة القارئ. وهكذا تكون الأنماط الموجودة في الشعر بشكل ما مساوية لإدراكات القارئ. في الواقع، ليس من المتعيَّن أن يجري إدراك هذه التراكيب الكامنة في الشعر بواسطة العقل القارئ الواعي: في هذه النظرية، سوف تصبح الأنماط النحوية صدى للأنماط الفكرية، حتّى لو لم يكن القارئ مدركاً لها تماماً. لذلك افترض جاكوبسون أنَّ ألسنيته البنيوية كانت صحيحة من الناحية الموضوعية.

قراءات:

Jakobson, Roman 1971: “On Realism in Art”.

----- 1990a: *On Language*.

------ 1962-90b: *Selected Writings*.

------- and Jones, Lawrence G. 1970: *Shakespeare's Verbal Art in th'expence of Spirit*.

جيمس، س. ل. ر. (James, C. L. R.) (1901 - 1989)

أديب كاريبي. وُلد سيريل ليونيل روبرت جيمس (Cyril Lionel Robert James) في ترينيداد في الرابع من كانون الثاني/ يناير 1901، بعد سنة من انعقاد مؤتمر عموم أفريقيا

التاريخي في لندن - وكان مقدَّراً لجيمس أن يلعب في ما بعد دوراً فاعلاً في المنظمة التي انبثقت عن هذا المؤتمر. فقد أسس جيمس، بالاشتراك مع الناشط القومي الأفريقي الكبير الآخر من ترينيدا، جورج بادمور (George Padmore)، منظمة أصدقاء أثيوبيا الدوليين (International Friends of Ethiopia)، وجاء ذلك رداً على اجتياح موسوليني لأثيوبيا في 1935. وكان جيمس يرئس تحرير المجلة الشهرية **الرأي الأفريقي الدولي** (*International African Opinion*). وفي النضال الذي انبعث لتحرير أجزاء مختلفة من المغتربات الأفريقية من الاستعمار، كان جيمس، في كتابه تاريخ ثورة زنجية (*A History of Negro Revolt*)، هو الذي لفت الانتباه إلى السوابق التاريخية للنضالات السياسية في ذلك الزمن.

وقد أصبح جيمس - الذي كان يُدعى بالأحرف الأولى من اسمه، والذي كان المقربون منه يدعونه «نيللو»، أصبح واحداً من كبار الأدباء في منطقة الكاريبي. فهو فيلسوف ماركسي فطن ومن المؤمنين بالجدلية الديالكتيكية، والهيغلية. وكان، إضافةً إلى ذلك، ناقداً اجتماعياً وثقافياً، وكاتباً رياضياً، وروائياً، ومسرحياً، وناشطاً سياسياً، وناشطاً في تنظيم الحركة العمالية.

نشر جيمس روايته **الراعية الإلهية** (*La Divina Pastora*) في 1927، وكانت إحدى بواكير أعماله الروائية. ثمّ نشر **انتصار** (*Triumph*) (1929) في المجلة الأدبية **ترينيداد**. وفي تلك المرحلة أيضاً، أتم جيمس عمله الروائي الكامل الوحيد زقاق مينتي (Minty Alley)، الذي نشر في إنجلترا في 1936. وغادر جيمس الكاريبي في 1932 متوجهاً إلى المملكة المتحدة. وحمل معه مخطوطة تامة - كانت سيرة حياة للقائد العمالي الترينيدادي كابتن سيبرياني، بعنوان حياة كابتن سيبرياني: تقريرعن الحكم البريطاني في الهند الغربية (*The Life of Captain Cipriani: An Account of British Government in the West Indies*) التي نُشرت في 1932. وفور وصوله إلى إنجلترا، انخرط في حياة سياسية ناشطة، والتحق بحزب العمال البريطاني، ولكنه وجد نفسه «إلى يسار حزب العمال». وقادته نزعته اليسارية الصدامية إلى الالتحاق بالتروتسكيين في لندن. وفي مقابلة معه أجريت في 1987، قال جيمس: «أتيت إلى لندن، وخلال بضعة أشهر أصبحت تروتسكياً».

انتقل س. ل. ر. جيمس من إنجلترا إلى الولايات المتحدة في 1938، حيث بقي حتّى 1952، حين جرى ترحيله في غمار الحملة الماكارثية لمطاردة الشيوعيين. وكما حصل لدى وصوله إلى إنجلترا، لم يُضع جيمس الوقت في الاتصال بالتروتسكيين في الولايات المتحدة، وأصبح عضواً في حزب العمال الاشتراكي (SWP). انفصل جيمس مبدئياً عن التروتسكيين في 1940 لأسباب عقدية وتكتيكية، فقد كان يقف موقفاً ناقداً لسياسة حزب العمال الاشتراكي المدافعة بقوة عن الخطّ السياسي السوفياتي. وكان جيمس الذي عمل تحت الاسم الحركي، ج. ر. جونسون (J. R. Johnson)، مع رية دونايفسكايا (Raya Dunayevskaya) (رفيقة مقربة من

جيمس) التي تعمل تحت الاسم الحركي فيدي فوريست (Feddie Forest)، كانا الناقدين الرئيسيين لهذه السياسة من داخل حزب العمال الاشتراكي. وعُرفت هذه الفئة باسم فرقة جونسون – فوريست (Jonhson Forest)، وما لبثت أن انضمت من جديد إلى التروتسكيين لتعود فتنفصل عنهم مجدداً في 1950.

وبالتزامن مع النشاط السياسي في هذه المرحلة، استمرت إسهامات جيمس الفكرية في الظهور، وتميزت بنشر عمله الهام الذي كان يدور حول سقوط الاستعباد وتأسيس أول دولة سوداء مستقلة في النصف الغربي من الكرة الأرضية. وكان كتابه هذا رؤية عن الثورة الهايتية في السنوات (1791–1803)، ونشر في 1938 تحت عنوان **اليعاقبة السود: توسان لوفيرتور وثورة سان دومينغو** (*Black Jacobins: Toussaint L'Ouverture and the San Domingo Revolution*)، وقد أصبح من الأعمال الكلاسيكية. وفي العام 1937، نشر جيمس كتابه **الثورة العالمية 1917–1936: صعود وهبوط الدولية الشيوعية** (*World Revolution 1917-1936: The Rise and Fall the Communist International*)، كما شارك في تأليف **رأسمالية الدولة والثورة العالمية** (*State Capitalism and World Revolution*) (1950).

ولبّ نظرة س. ل. ر. جيمس للعالم لتلك الفكرة، نجدها في رسالة كتبها إلى كونستانز ويب (Constance Webb) في 1944: «لتطوير الإدراك والاستقلال والإحساس بالمصير والإحساس بالمسؤولية في أوساط جماهير الناس». جيمس يقدّر هذا المثال إلى درجة عالية. حياته تتميّز بالصرامة الفكرية والممارسة الشعبية والالتزام. جيمس يشعر بالراحة في كونه زميلاً لجومو كينياتا (Jomo Kenyata)، وأستاذاً لإيريك وليامز (Eric Williams) رئيس الوزراء السابق لترينيداد وتوباغو، ومستشاراً لكوامي نكروما (Kwame Nkrumah)، تماماً كما كان يشعر بالراحة في عمله في تنظيم الحركة العمالية، أو في تعبئة العمال في «حزب العمال والفلاحين» في ترينيداد في 1966. وأن اهتماماته واسعة ومنوعة، وقد يصفها البعض بأنها متناقضة، فهذه الحصافة والخصوبة الفكرية هي التي دفعته للكتابة حول القوى الاجتماعية والثقافية والتاريخية الفاعلة في مجال لعبة الكريكيت في كتابه الذي أصبح مشهوراً **في ما يجاوز الحدّ** (*Beyond a Boundary*) (1963)، وكان حبه العميق للأدب واهتمامه به هو الذي دفعه إلى البحث في الدور الذي لعبه هيرمان ميلفيل (Herman Melville) ناقداً للرأسمالية البيروقراطية والاستبداد، في كتابه **البحارة والمرتدون والمنبوذون: قصة هيرمان ميلفيل مع العالم الذي نعيش فيه** (*Mariners, Renegades and Castaways: The Story of Herman Melville and the World We Live in*) (1953).

ولئن شكّل كتابه **ملاحظات حول الجدلية الديالكتيكيّة: هيغل ماركس، لينين** (*Notes on Dialectics: Hegel, Marx, Lenin*) (1948) دلالة على تطور تفكير جيمس السياسي، فإن كتابه الآخر **السياسات الحزبية في الهند الغربية**

(1962) (*Party Politics in the West Indies*) يُعدّ تفصيلاً لمحاولته شرح الماركسية وتطبيقها بشكل إبداعي في الجو الثقافي المعيَّن. وقد ثارت جدالات حول تفضيل أعماله في الميدان الثقافي على عمله السياسي (انظر Cudjoc, 1992) أو حول إهمال كتاباته عن منطقة الكاريبي الإسبانية (انظر Lopez Springfield, 1992)، أو حول إعجابه بالتقاليد الفكرية الأوروبية وتفضيلها على التقاليد الأخرى، أو حول كيف أن تشديده على التحليل الطبقي كان أحياناً يؤدي إلى تهميش الاعتبارات العرقية الهامة (انظر Martin, 1972 و Worcester, 1992)، إلا أن هذه الجدالات تبقى شهادة للميراث البالغ التعقيد الذي خلَّفه جيمس للعالم. توفي س. ل. ر. جيمس في لندن في العام 1989 ودفن في ترينيداد في شهر أيار/ مايو من العام ذاته. بعد وفاته استمرت إسهاماته موضع حفاوة بالغة متزايدة تجلت في عدة مقالات نُشرت مؤخراً في مجلات فكرية، كما في كتابين عن سيرة حياته، وفي مجموعتين هامتين من أعماله، وفي ثلاث كتب من مختارات مكرسة لجوانب مختلفة من عمله. إن هذه المنشورات، ويضاف إليها تلك التي لا تزال قيد الإعداد في الطباعة، وأعماله المنشورة، سوف تكرِّس مكانةً ثابتةً للإسهام الذي قدمه جيمس للأجيال المقبلة.

قراءات:

Cudjoe, Selwyn 1992: "C. L. R. James Misbound".

James, C. L. R. 1936 (1971): *Minty Alley*.

---- 1937 (1973): *Word Revolution 1917-1936: The Rise and Fall of the Communist International*.

----- 1938: *The Black Jacobins: Toussaint L'ouverture and the San Domigo Revolution*.

------ 1948 (1980): *Notes on Dialectics: Hegel, Marx, Lenin*.

----- 1953 (1986): *Mariners, Renegades and Castaways: The Story of Herman Melville and the World we Live in*.

---- 1962 (1984): *Party Politics in the West Indies*.

----- 1963 (1983): *Beyond a Boundary*.

------ Dunayevkaya, Raya, and Boggs, Grace 1950 (1986): *State Capitalism and World Revolution*.

Martin, Tony 1972: "C. L. R. James and the Race/ Class Question".

Worcester, Kent 1992: "A Victorian with the rebel seed: C. L. R. James and the Politics of Intellectual Engagement.

الدراسات اليابانية (Japanese Studies)

مع أن الكثير من أهم الكتب الغربية المتعلّقة بالنظرية الثقافية والنقدية قد تمّ ترجمته إلى اليابانية، فإن الدراسات اليابانية ليست معروفة

معرفة جيدة في الأقطار الغربية. فهناك عدد كبير من الكتب التي وضعها أعضاء مدرسة فرانكفورت، بدءاً من أدورنو (Adorno) وهوركهايمر (Horkheimer) إلى هابرماس (Habermas)، متاحٌ في الترجمات اليابانية، بالإضافة إلى معظم أعمال بنيامين (Bengamin) وفروم (Fromm)، وكتب البنيويين الفرنسيين، مثل، سوسور (Saussure)، ليفي ستراوس (Lévi - Strauss)، لاكان (Lacan)، ألتوسير (Althusser) وفوكو (Foucault) يمكن قراءتها في اللغة اليابانية، وكذلك أهم الدراسات في علم العلامات (السيميولوجيا) التي وضعها بارت (Barthes)، بودريّار (Baudrillard)، كريستيفا (Kristeva)، هيلمسليف (Hjelmslev) باختين (Bakhtin)، جاكوبسون، بيرس (Pierce) ونوريسْ (Norris)، وكذلك ما بعد بنيويين، مثل، دريدا (Derrida)، دولوز (Deuleuze) وليوتار (Lyotard) نجدهم ممثَّلين خير تمثيل في الترجمة اليابانية. وهناك اهتمام كبير بالدراسات الثقافية البريطانية في اليابان. فقد ترجمت الكتب الرئيسيّة التي ألّفها هوغارت (Hoggart) ورايموند وليامز (Raymond Williams)، وغالباً أشارت كتابات هلّ (Hall) ودايفد مورلي (David Morley) ونوقشت من قِبَل الخبراء اليابانيين بالرغم من عدم ظهور ترجمات لأعمالهم بعد. كما اهتم هايدغر (Heidegger) وجاك دريدا (Jacques Derrida) اهتماماً عظيماً بمسائل ترجمة أعمالهم إلى اللغة اليابانية، كما كتبوا رسائل تفصيلية صريحة إلى مترجمتهم.

بالإضافة إلى هذه الترجمات وعددٍ لا يُحصى من المقدّمات والتقييمات، قام العلماء اليابانيون بتفسير فريد للنظريات الغربية وبتطويرها، وبخاصة في منطقة علم العلامات (السيميوطيقا). وكان لنظريات سوسور تأثير قويّ في اللسانيين اليابانيين. فكتاب: **دروس في اللسانيّات العامة** (*Course in General Linguistics*) (1916) ترجم إلى اليابانية في عام 1928، بما يقارب الثلاثين عاماً قبل ظهور الترجمة الإنجليزية الأولى. وكانت هي الترجمة الأولى لهذا الكتاب البدئي الذي ظهر، في أي مكان في العالم. وقد ركّز كيزابورو ماروياما (Keizaburo Maruyama) (1981) دراسته لسوسور على نسخ مخطوطات وملاحقات تلاميذ وجدت في الخمسينيّات (1950s)، وأكّد على أن الكتاب *The Course*، كما نشر، لا يمثّل، بالضرورة نظرية سوسور. ورفض فكرة اللغة (Langue) المستقرة الإدراك والمتجاوزة كلام (Parole) المتكلّم التي نسبت لمؤلّف كتاب **دروس**. وركّز ماروياما على ظاهرة الاعتباطية أو الصنعية اللاطبيعة للعلامات وللنظام اللساني ذاته الذي له القدرة على تعريف الإدراكات الحسّية البشرية أو توليدها. وتشغل اللغة، بوصفها القدرة على الترميز والتصنيف المحلّ المركزي في دراسته. إن صنعية أو لا طبيعية العلامات هي أصل «فيتيشيّة[2] الثقافة»، (1984)، وذلك، لأن اعتباطية العلامات تضفي على صنعية الثقافة مظهراً طبيعياً. انطلاقاً من

(2) Fetishism تعني التقديس الأعلى. وأصل الكلمة يفيد أن الشعوب البدائية كانت تعتبر أن للأشياء قدرة سحرية على حماية أصحابها أو مساعدتهم (المترجم).

هذا المنظور، قام بتطوير سيميولوجيا ثقافة، تشمل أفكاراً نفسية - تحليلية مهمة (1987). وقد كان اهتمام ماروياما قوياً بسوسور، ليس لأنه مفكر لساني، هكذا، وببساطة، وإنما بوصفه مفكراً عميقاً. كان يوشيرو تاكوتشي (Yoshiro Takeuchi) سيميولوجياً ثقافياً بارزاً، شارك ماروياما ببعض الافتراضات النظرية المهمة، إلا أنه انتقده لوضعه أهمية مبالغ بها على اللغة الأدبية، وبالتالي، لميله إلى إهمال لغة الحياة اليومية (Takeuchi and Maruyama, 1982).

كان يوشيهيكو إيكيغامي (Yoshihko Ikey-ami) أحد المفكرين اللسانيين والسيميولوجيين القياديين في اليابان، وقد كتب باللغتين اليابانية والإنجليزية، كلتيهما. وكان أحد مشاغله الكبرى غير متمثّل في السلوك اللساني المحكوم بالقواعد، وإنما في تغيّر القواعد أو خلقها.

فقد رأى أن **البويتيقا**[3] (*Poetics*)، لا اللسانيات، هي النموذج النظري الأخير للسيميولوجيا (1982, 1983, 1991). فأنشأ إيكيغامي وطوّر مقارنة تفصيلية بين التمثيل اللساني في اللغة اليابانية واللغة الإنجليزية. فعلى سبيل المثال، في وصف حادث، تميل اللغة الإنجليزية إلى إبراز الإنسان كفاعل، في حين تميل اللغة اليابانية إلى التركيز على الحادث، ككل، وتكون النتيجة أن الإنسان المشارك في الحادث غالباً ما يكون مغموراً في الكلّ. فهناك ميلٌ بارز، في اللغة اليابية لتمثيل حدوث الحادث بأنّه ناجم عن قوة ما أو «طبيعة» ما تتجاوز الإنسان كفاعل. وفي هذا الميل إلى إضعاف أو طمس فاعلية الفرد، تدمج اللغة اليابانية الانتقال والتطوّر وتؤكّد عليهما، وقد دعا إيكيغامي ذلك «بالصيرورة»، ووصف اللغة اليابانية بقوله، إنها «لغة صيرورية» ذات تعارض حادّ مع اللغة الإنجليزية التي هي لغة «لغة فاعلة». وبحسب نظريته، ليس الإنسان بمندمج في الطبيعة فقط لكن الفرد، أيضاً، هو غالباً ما يكون مندمجاً في الجماعة. وينطبق مثل هذه العلاقة، الشبيهة بعلاقة المجاز المرسل[4]، على النصّ والسياق: فإيكيغامي يبرهن على أن الأولى (النصّ)، في اللغة اليابانية ليس بذي علاقة واضحة مضادّة للثاني (السياق)، بل يميل إلى الاندماج التجانسي معه.

زاد رولان بارت (Roland Barthes) اليابان، في الستينيّات (1960s) ووضع كتاب: **إمبراطورية العلامات** (*The Empire of Signs*) (1970) ومشبِّهاً عاطفته نحو اليابان بعاطفة ستندال (Stendhal) نحو إيطاليا. وقد رأى كويتشيرو شينودا (Shinoda Koichiro) أن أهداف الكتاب تمثّلت في عرض نقد أيديولوجي للمجتمع الفرنسي أو الغربي عبر تحليل بنية لسانية مختلفة تماماً وسيميوطيقا. وفي عددٍ من المقالات والتفسيرات التي كتبها شينودا عن بارت ومؤلّفاته، كان كتاب شينودا (1989) رائعاً. فذكر شينودا أن بارت رفض أن تُعيِّن له

(3) البويتيقا (Poetics) تعني البحث أو الرسالة في الشعر أو علم الجمال (المترجم).

(4) المجاز المرسل ترجمة لكلمة (Synecdo-che) التي تعني المجاز المرسل، وهو صورة بلاغية قوامها ذكر الجزء وإرادة الكُلّ أو ذكر الكُلّ وإرادة الجزء (المترجم).

أي صلة (مثل صفة «البنيوي»)، لأن تفكيره لم يتوقف عن التغيّر طيلة حياته. وقد حاول شينودا أن يستوعب فكره، على ذلك النحو، عبر التركيز على تغيرات بارت العديدة، في الوضع النظري. لذا، كان الوصف والتحليل الكرونولوجيين[5] مهمين لتحقيق مراده. وبالسؤال عن سبب تغيير بارت موقفه باستمرار، كانت النتيجة التي توصَّل إليها شينودا تفيد بأنه بارت كان يمثل نوعاً جديداً من المفكرين، فقد خشي، في زمن الحضارة التكنولوجية العالمية، أن يدفع كلّ فكر ليتحول إلى نمط عام مبتذل.

كان موتوكي توكييدا، فيما بعد، مفكراً مشهوراً «مضاداً للسوسوريّة»، وهو الذي أنشأ نظرية أصلية، وانخرط في مجادلات أكاديمية مع السوسوريين امتدّت من الأربعينيّات (1940s) إلى الخمسينيّات (1950s). غير أنه، إذا اعتبرت وجهة نظر الدراسات السوسوريّة المعاصرة، كما شرحتها أعمال ماروياما، فإنّه يمكن القول، إن توكييدا شارك سوسور بنقاط التقاء مهمة. فتوكييدا يعارض معارضة قوية النظرة السكونية أو التجاوزية للغة، أي، هو رأى أنه لا يستطيع أن يستوعب اللغة إلا في العلاقة مع فعل التعبير والفهم الفرديين. لذا، بدا موضوع اللسانيات، عنده، متمثّلاً في الأفعال اللسانية المحدّدة للأفراد المشتركين. فلنظريته نتائج ضمنية عميقة لدراسات الاتصالات، وليس للدراسات السوسورية، وحدها.

لقد تضمّن الموقف الأساسي لتوكييدا رفضاً للفردية المنهجية لصالح النظرة الحواريّة. فمن وجهة النظر المونولوجية[6] يتحدّد معنى الرسالة فقط، عن طريق شرح الحالة النفسية للمتكلّم، بما في ذلك إدراكاته هو/ هي الحسّية، وعواطفه هو/ هي وأغراضه هو/ هي. غير أن حواريّة توكييدا ترفض احتكارية المعنى من قِبَل المتكلّم. فالمستمع هو الذي يضيف المعنى النهائي الذي لا يكون، وبالضرورة، مثل معنى المتكلم. ويضاف إلى ذلك أن نظرية توكييدا لا تقتصر على تضمن الحوار، فهي تتضمن التفاعل، أيضاً. وقد قصد بالتفاعل أو «التعاون» التعديل المتبادل في الأفعال. فعلى سبيل المثال، يمكن تخيّل طبيبين متعاونين على إجراء عملية لمريض. فمفردة «المتكلم» ومفردة «المستمع» غير ملائمتين لوصف مثل هذين الطبيبين المتعاونين. «فالفاعل A» و«الفاعل B» هما اللذان ينطبقان. وعلى الرغم من أنه كان في السابق، قد اعتاد على ملاحظة البُنى اللسانيّة ذاتها، على نحو مجرد، عبر فصل اللغات عن كلّ الأفعال الإنسانية، فإن توكييدا توصّل إلى الدفاع عن وضع اللسانيين في عملية تعديلات الفاعلين المتبادلة. وقال: «لا نستطيع أنْ نفهم اللغات إذا قمنا بملاحظة الاتصالات وحدها» منفصلةً عن ظواهر التفاعل التي تؤلف الاتصالات جزءاً منها توكييدا (To-kieda). فمن هذه الناحية تُعَدُّ نظرة توكييدا

(5) كرونولوجي (Chronology) تعني تعيين التواريخ الدقيقة للأحداث وترتيبها وفقاً لتسلسلها الزمني (المترجم).

(6) المونولوجي (monologue) حديث طويل يحتكر فيه شخص واحد الكلام أثناء محادثة (المترجم).

فريدة نوعها في اللسانيّات والسيميولوجيات اليابانية، وهي تشبه العمل الأخير لرايموند وليامز (Raymond Williams).

وإذا كان محل الاتصالات الثابت هو، كما يحاجج توكيبدا، في الشركات أو في النشاطات المترابطة، فإن الوظيفة الأولى للغة والتي لا مفرَّ منها تتمثّل في استثارة فعل الآخر، إذ من دون الآخر، لا يمكن أن تنشأ وتتواصل النشاطات المترابطة، أو التعديلات المتبادلة للأفعال بين الفاعلين. وعلى الرغم من أن الوظيفة الوصفيّة للغة كانت، صراحةً أو ضمنياً، هي الفرضية عند اللسانيين والفلاسفة، فإن فتغنشتاين (Wittgenstein) في مؤلّفاته الأخيرة، وأوستن (Austin) في: **نظرية الفعل الكلامي**، بدءاً نقداً لذلك الانحياز الوصفي. فالنظرة الوصفية إلى اللغة سكونية ومونولوجيّة، كما أنها فرديّة من الوجهة المنهجية. وبالرغم من مشاركة تفاعلية توكيبدا، بهذا النقد، مع فتغنشتاين وأوست، فإن مذهبه التفاعلي لا يمكن أن يتوافق كلياً مع نظريتهما. وكما بيّن كيتشي نوي (1985) (Keiichi Noe)، إنّه، بالرغم من التعبيرين: «فعل غير كلامي» و«فعل وفقاً للكلام»، فإن نظرية الفعل الكلامي لأوستن ليست نظرية تفاعلية، بالكامل. فعمل توكيبدا اقترب من المنطقة النفسية الاجتماعية. وبوصفها نظرية لسانية هي نظرية فريدة ونقديّة. وتوكيبدا يعترف قائلاً، إن خبراته خلال حرب (1941-1945) ومابعدهامكّنه من إنشاء نظريته. وقد تكون ملاحظته لتعاون الناس العاديين قد مكّنته من فهم وظيفة اللغة، الأساسية.

من بين النفسيين الاجتماعيين الغربيين، ينتسب هيربرت ميد (Herbert Mead) لنظرة توكيبدا الخاصة بالتعاون اللغوي. يضع هيربرت سيد أهمية خاصة على التفاعل والتعاون. وكان توكيبدا قد انتقد «حصر» المعنى في داخل اللغة (Langue) أو في رسالة المتكلم القصدية. وعوضاً عن ذلك، كانت صلة المستمع بالمعنى أساسيّة، وأخيراً، فإن الفعل أو الردّ المثار أو المحرَّض، عند الآخر، يشغل المحلّ النقدي، في نظريته الخاصة بالمعنى. وقد توقّع ميد مقداراً كبيراً من هذه النظرية، إذ قال: «نريد مقاربة اللغة، لا من وجهة نظر معانيها الداخلية التي سيعبر عنها، وإنما في سياقها الأوسع سياق التعاون داخل الجماعة والذي يحصل بواسطة الإشارات والإيماءات. فالمعنى يظهر داخل العملية» (Mead, 1934). وعلى الرغم من أن المعنى غالباً ما يعتبر بمفردات اللغة، فإن ميد قدّم النظرة الراديكالية المفيدة، وأن المعنى ليس بمسألة لغوية، هذا بادئ ذي بدء، بل هو عملية تفاعل وتعاون.

توشيهيكو عايدة (Toshihko Aida) (1991) بحث في هذه الفكرة وبرهن على أنه من منظور التفاعل، وحده، يمكن توضيح أصل المعنى في اللغة، ووعي المعنى عند البشر. فوعي المعنى لا يمكن فصله عن الذكاء، والعقل، والوعي، بعامة، وهذه جميعها، أيضاً تجد أصولها في التفاعل. وإن أولويّة التفاعل من الوجهة النظرية، أولويّة حاسمة في نظريته، بالرغم من تجاهل المفكرين التفاعليين لها في معظم الأحيان. وقد لعبت تفاعلية ميد دوراً

جوهرياً عند هابرماس (Habermas)، في إنشائه تصوّر «الفعل الاتصالاتي» (Habermas 1981). وكما قال هايديكي ميدا (Hideki, Maeda) (Maruyama, ed. 1985)، ستظل كتابات توكييدا ذات أهمية للدراسات السوسوريّة و(تجب الإضافة الآن) وللسانيّات، والسيميولوجيا، ولدراسة الاتصالات، أيضاً.

قراءات:

Barthes, R. 1970 (1982): *The Empire of Signs.*

Ikegrani, Y. 1981: *Linguistics of Doing and Becoming.*

----- 1991: *The Empire of Signs: Semiotic Essays on Japanese Culture.*

Maruyama, K. 1981: *The Thought of Saussure.*

---- 1984: *The Fetishism of Culture.*

Saussure, F. de 1916 (1959): *Course in General Linguistics.*

Shinoda, K. 1989: *Roland Barthes.*

Takeuchi, Y. 1981: *The Theory of Culture.*

Tokieda, M. 1941: *The Principle of the Study of the Japanese Language 1.*

----- 1955: *The Principle of the Study of the Japanese language 2.*

توشيهيكو عايدة (Toshihiko Aida)

ياسبرز، كارل (Jaspers, Karl) (1696– 1883)

بعد دراسة الطبّ والطبّ العقلي، تحوّل ياسبرز إلى الفلسفة خلال حرب 1914 – 1918، ونشر في العام 1919 كتابه في علم **نفس رؤى إلى العالم** (*Psychology of World Views*) والذي دعاه فيها بعد أول كتاب حقيقي في الوجودية. وعلى الرغم من تأثيره على معاصريه في ألمانيا وفرنسا، إلا أن الكثافة والتكرار في كتاباته وأسلوبها الطنان جعلت ياسبرز غير جذاب بالنسبة للأجيال اللاحقة.

هناك موضوعان من كَنْت ألهما تفكير ياسبرز. أولهما، حدود الفهم العلمي والتجريبي التي تجعله عاجزاً عن استيعاب الواقع بمثابة كلّ موحّد، والعجز عن استجلاء طبيعة الذات. ثانيهما، مما هو على صلة بالأوّل، الخاصية «الملتبسة» (Ambiguous) أو «المتناقضة» (Antinomial) المميزة للكائنات البشرية، والذين هم في الآن عينه متأقلمون مع العالم الطبيعي ومستمتعون بالوجود، مع حرية تلقائية ومسؤولية في تقرير مجرى حياتهم ودلالتها.

إن إصرار ياسبرز على الوجود وطريقة ممارستنا له من خلال الوضعيات الحدية (Existense) المتعلّقة بالموت، والذنب، والمصادفة المحضة، هي التي تجيز تصنيف ياسبرز على أنه وجودي. إلا أنه لمن المضلّل اتّباع سارتر ونعته بأنّه (ياسبرز) «وجودي مسيحي». إذ بينما فَكَّرَ ياسبرز أن حسّنا بكلية الواقع وشموليته وحسّنا بالحرية بمثابة «هبة» هي كلها «شيفرات» تدلّ على نظام متسام، النظام «كلي الاستيعاب»، إلا أنه أنكر إمكانية تفسير هذا النظام بتعابير دينية مألوفة – أو في الحقيقة بأي تعابير من أي نوع كان: «كلّ ما فكرنا بأننا

نعرفه عن الألوهية، لا يعدو كونه خرافة».

قد يتلخص الموضوع الرئيسي الأكثر استمراراً لدى ياسبرز في «المفارقة» (Paradox) المتمثلة في أنه يتعين على الكائنات البشرية اتّخاذ مواقف، بما فيها المواقف الخلقية، لا يمكن إثبات صلاحيتها. وبدلاً من محاولة حلّ «المفارقة» يتعين علينا غرس وتنمية «إيمان فلسفي» (Philosophic Faith) يحترم حرية اتّخاذ مواقف مختلفة، ويقاوم اختزال البشر إلى عناصر طبيعية (ذلك ما اعتقد ياسبرز أن كلّ من ماركس، وفرويد كانا يحاولانه)، كذلك تشجيع انفتاح عميق وحميم على المستامي. ومن خلال توكيده على اللاحتمية، والتوليفية، والانفتاح، يُؤذِنُ ياسبرز ببعض مواقف «ما بعد الحداثة» الراهنة.

دايفد إ. كوبر (David E. Cooper)

قراءات:

Freud, Sigmund 1905 (1960): *Jokes and Their Relation to The Unconscious.*

Lacan, Jacques 1957 (1977): “The Agency of the Letter in the Unconscious, or Reason Since Freud”.

نكات (Jokes)

تتصف النكات، تبعاً لتحليل فرويد (Freud, 1905) بالعديد من الملامح نفسها المميزة للأحلام ولعمل الحلم، وتحديداً التكثيف/ الإزاحة. إنها تقدّم تخفيفاً للتوتر العقلي، في حين أن كشف المادة اللاواعية وجلها جنسي) في منظومة الوعي يحدث انطباعاً فكاهياً في النفس. تتيح النكات كذلك استعادة اللذة الطفلية المتمثلة في العبث وفي التلاعب شبه الصوتي بالكلمات. تُعْتَبَرْ دراسة فرويد للنكات من قبل لاكان (1975) إحدى النصوص **التأسيسية** حول **اللاوعي**، كونها تشكّل دليلاً على أن اللاوعي مبنيّ بمثابة لغة.

دايفد ماسي (David Macey)

قراءات:

Barthes, Roland 1973b (1976): *The Pleasure of the Text.*

Lacan, jacques 1960 (1977): “Subversion of the Subject and Dialectic of Desire”.

Zizek, Slavoj 1989: *The Sublime Object of Ideology.*

متعة (Jouissance)

كلمة فرنسية لها العديد من معاني «الاستمتاع» (Enjoyment) بما فيه النشوة الجنسية. ولقد عرفت رواجاً في النقد من خلال رولان بارت الذي ميز في عمله بعنوان **لذة النصّ** (*Le plaisir du texte*) ما بين اللذة (Plaisir) النصية، وبين المتعة (Plaisir) النصية تعنى الأولى الارتياح في القراءة، والبهجة في امتلاك ناصية بعض الأشكال الأدبية، بينما أن الثانية هي حالة مثيرة ومقلقة من الفقدان الفجائي للهوية الذاتية والمرتكزات الثقافية. ويقتبس هذا التمييز من أعمال **لاكان** التحليلية النفسية والذي تعيّن المتعة بالنسبة له تجربة التوتر

فيما يتجاوز أي إشباع في اللذة، والذي يتصل بحدود الذاتية القصوى، وبالآثار الجذرية للانقسام المكوِّن للذات الإنسانية في اللغة.

ستيفان هيث (Stephen Heath)

قراءات:

Barthes, Roland 1973b (1976): *The Pleasure of the Text.*

Lacan, Jacques 1960 (1977): "Subversion of the Subject and Dialectic of Desire".

Zizek, Slavoj 1989: *The Sublime Object of Ideology.*

الحكم (Judgment)

هذا تصوّر بارز في الفلسفة الحديثة، وهو منذ ديكارت (Descartes) كان معنياً بتأسيس مشروعية الأحكام النظرية، والعملية، والجمالية. وقد خصّص ديكارت كتابه: **خطاب في المنهج** (*Discourse on Method*) (1637) لوضع أسس «الحكم الصحيح» (Correct Judgement)، كما كانت المهمة الرئيسيّة لكتاب أنطوان أرنولد (Antoine Arnauld): **المنطق أو فن التفكير** (*Logic or the Art of Thinking*) (1662) عانياً المنطق الديكارتي، هي «التدريب على الحكم، وجعله دقيقاً بقدر ما نستطيع». أما اهتمام عصر التنوير بتسويغ مشروعية الأحكام فتمثّل في فلسفة كَنْت (Kant) النقدية. فقد وصف كَنْت كلّ تفكير بأنّه حكم، وحاول في كلّ واحد من نقده الثلاثة أن يضع حدوداً ويؤسس لمشروعية الأحكام النظرية والعملية والجمالية. فيمكن قراءة نقوده بالقول، إنها تشريح لملكة الحكم، فوجد فيه توتراً لا حلّ له بين نمطية المميزين والمترابطين. نمط الحكم الأوّل تمييزي، وممارسته تتألف من إدراك الفروق، أما النمط الثاني فهو تضميني، ويتألف من إدخال حالة خاصة في قانون عام. وبيّن كَنْت أن العلاقة بين نمطي الحكم لا يمكن البتّ بها: فالحكم التمييزي يفترض قانوناً به ينشئ تمييزات، في حين يفترض الحكم التضميني وجود تمييز بين الحالات والأشياء الجزئية قبل أن يكون بإمكانه تطبيق المبدأ الكلي.

ومنذ كَنْت كانت موضوع الحكم هو الموضوع الأبرز في نظرية النقد وفي ممارسته. وقد قوبلت محاولات تفضيل الحكم التمييزي بنقدٍ مفاده أن يفترض، وبصورة خفيّة، وجود قانون أو مبدأ، بينما اتهمت الأحكام التضمينية المصاغة وفقاً لمعايير قانونية مقبولة يتجاهلها الفروق، وقمعها. لذا، لا بدّ أن يسهم تركيز النظرية النقدية، الحديث على مسألة الحكم ذاته، في شحذ الحساسية النقدية بعدم إمكانية البتّ بالحكم أو نقض مصادره (Aporia).

قراءات:

Benjamin, Andrew, ed. 1992: *Judging Lyotard.*

Caygill, Howard 1989: *Art of Judgement.*

Lyotard, François, et al. 1985: *La Faculté de juger.*

هوارد كايغل (Howard Caygill)

يونغ، كارل غوستاف -Jung, Carl Gus) tave) (1875-1961)

طبيب نفسي سويسري، وعالم نفس عميق، ومؤسس المدرسة الفكرية المسماة «علم النفس التحليلي» (Analysis Psychology) التقى يونغ وفرويد لأول مرة في العام 1907 في فيينا، حيث أصبح يونغ مهتماً بأعمال فرويد في **التحليل النفسي**. إلا أن الرجلين مرّا بقطيعة في العام 1909 بعد إقامة مديدة لهما معاً في جامعة كلارك ماساشوستس، وانفصلا نهائياً في العام 1913 بعد نشر يونغ كتابه بعنوان **تحوُّل ورموز اللبيدو** (*Transformation and Symbol of Libido*) والذي سُمِّيَ فيما بعد رموز التحوّل (Symbol of Transformation) كانت هناك ثلاثة أسباب جوهرية لهذا الانشقاق. يتمثل أول هذه الأسباب بعدم تمكّن يونغ من القبول بمفهوم فرويد لليبيدو باعتباره محصوراً بالطاقة الجنسية (Sexual Energy) وحدها، حيث اعتقد على العكس من ذلك بنظرية مولدة للطاقة تقوم على مبدأ التعارض (1969a, pp. 18ff.). تصوّر يونغ النفس كنظام ديناميكي ذي ضبط ذاتي تنبع طاقته (أو اللبيدو) من التوتر الذي ينساب بين قطبين متعارضين، بحيث يتعين على المرء كي يفهم ماذا يعني شيء ما أن يهتم على الدوام بوجهة الآخر، أو بمقابلة. أما نقطة الخلاف الثانية الكبرى بين فرويد ويونغ فتتعلّق بالطريقة التي يتعين من خلالها تأويل محتوى **اللاوعي** رمزياً، هل هي مجرد انعكاس للصراع **الفردي**، أم أنها عبارة عن تجلٍ لمظهر جمعي في النفس الفردية والتي تتكرر محتوياتها من خلال عدد لا يحصى من الأساطير الكونية؟ لم يتقبل فرويد رسمياً تبني هذه النظرة، خصوصاً لأنه رأى فيها إقراراً ضمنياً بخبرات عرقية موروثة. إلا أن يونغ لم يقصد الإقرار بأنَّ هذه الخبرة بحدّ ذاتها هي موروثة. ولكنه بالأحرى سبر غور بنية من اللاوعي أكثر عمقاً من **اللاوعي الفردي**، مما يتمثل في مستقر للنزعات الغريزية نحو الفعل الذي تشكل من خلال خبرات الجنس البشري (wo) وتأثر بها، والتي يمكن أن تصبح ظاهرة من خلال الخبرات الفردية وحدها، مما يجعلها تبدو وكأنها مكتسبات فردية. وأخيراً أدت الخلافات التي حدثت بين طريقة كلّ منهما في تحليل الأحلام إلى وضع حدّ نهائي للعلاقة ما بين فرويد ويونغ.

جعل يونغ اللاوعي مفهوماً من خلال نشدان الجنس البشري (wo) للارتقاء الروحي، ذلك أن أعماله اللاوعي بالنسبة إلى يونغ ليست دوماً مظلمة وسلبية كما هي حالها لدى فرويد. ومع أن اللاوعي يمتد إلى الطبقات الدنيا لطبيعتنا الحيوانية، يعتقد يونغ أنه يرتقي إلى ما يتجاوز الطبيعة الحيوانية، وخارجاً عنها، وصولاً إلى بعد أعلى من الوجود. إنّه ليس مجرد مستودع لكلّ ما هو محجوج، وطفيلي – وحتّى حيواني– في نفوسنا، بل كذلك هو مبدأ الإبداع الدائم في حياة الذات (1970, p. 15). أراد يونغ في البدء تسمية مدرسته الخاصة في التفكير علم النفس العقدي -Complex Psy) chology) قبل أن يعود فيسميها «علم النفس التحليلي» مبرهناً بذلك على الأهمية التي يوليها

لهذا الجانب من النفس. ولقد عرّف العُقَدْ على أنها تلك «الوحدات النفسية الخارجة عن سيطرة العقل الواعي». إنفصلت عن الوعي ومارست وجوداً منفصلاً في عالم اللاوعي المظلم، مع استعداد دائم **لإعاقة أو تعزيز** النشاط الوظيفي الواعي (1953). العقد هي إذن ثنائية الوجه: حيث يمكنها أن تولّد آثاراً متعارضة كلياً، إذ قد تكون طيبة أو شيطانية، مدمرة أو بناءة. يتوقف الوجه الذي تبديه إلى حدّ بعيد على الاتجاه الواعي، وعلى كيفية تأثيرها في قدرة الشخص على الفهم والتقويم الخلقي.

يستخدم يونغ مصطلح التَفَرْدنُ (Ivoliv-ioluation) للتعبير عن العملية التدريجية التي تستمر طوال الحياة لموازنة ومواءمة النفس الفردية بحيث تتوصل الحالة الواعية واللاوعي إلى مكاملة وتعويض بعضها بعضاً. قد تكون المركبة الحاملة للتَفَرْدُنْ حلماً أو أي صورة هوامية يطلب من الفرد وصفها أو صياغتها بأي عدد من الأساليب «درامية، جدلية، بعرية، سمعية، أو على شكل رقص أو رسم، أو تشكيل فني» (1969a, p. 202). يمكن كذلك تفسير التَفَرْدُنْ الذي ينمو على وجه الخصوص في النصف الثاني من الحياة، باعتباره بحثاً عن «تحقيق الذات» الذي يتمثل في عملية نفسية نمطية أثرية (جمعية) **تتيح للفرد أن يعيش خبرة حياته أو حياتها الروحية وتشكل بها هي كذلك مفتاح تأويل ديانات العالم، الأساطير والفلسفات. يرى يونغ تشابهاً ما بين التحوّل الذاتي الجواني في التَفَرْدُنْ وبين الهداية الدينية.**

يوصف التَفَرْدُنْ أحياناً كرحلة نفسية نحو اكتشاف الذات، والتي لا يمكن أن تحدث بدون معاناة. يمكن أحياناً أن يبدو وكأنه يتخذ مسلكاً متعرجاً أو يتقدم على شكل دوائر، أو بكلمة أدق بشكل لولبي. تبدأ العملية بجرح للشخصية الواعية، حين يخبر الشخص لأول مرة فكرة غامضة عن وجود عقدة ظلّ، أو ذلك الجانب المظلم، السلبي والدوني من الشخصية، أي مجموع كلّ الصفات غير السارة المخبأة عادة، و«الجانب الآخر» (النقيض) للسلوكات التي تمّ غرسها في الوعي (1969b, part II, pp. 8-9). ويتعين على المرء تعلم العيش مع هذا الجانب المرعب غالباً من ذاته، إذ ليس هناك من تكامل نفسي من دون الاعتراف بالتناقضات واستيعابها. تتضمن المجابهة مع الظلّ بحكم الاضطرار انحلال الشخصية القناع (Per-sonal)، أو المثل الأعلى الواعي للشخصية، ذلك القناع الذي نلبسه في تعاملاتنا اليومية في المجتمع. كما سيقابل «القائم بالرحلة» كذلك **الأنماط الأثرية للاوعي**، ويجابه خطر الوقوع تحت تأثير سحر هذه العوامل الأولية، مما يتمثل في «في نماذج الهواجس النمطية ودائمة التكرار (1969a, p. 137). وسيجابه أو تجابه على وجه الخصوص النمط الأثري الذي يمثل الأنيما (Anima)، أو الأنيموس (Ani-mus)، والذي يشكل العنصر الأنثوي المكمل الكامن في لاوعي الرجل، أو العنصر الذكري الكامن في لاوعي المرأة. ولا يجب الخلط بين مبادئ «الأنثوية» (Femaleness) والذكورية (Maleness) هذه مع كلّ من **الأنوثة والذكورة** التي تميز وراثياً النساء والرجال، وإنما يتعين أن تعامل باعتبارها صوراً رمزية، مترابطة،

على سبيل المثال، مع مفاهيم ين (Yin) ويان (Yan) الصينية القديمة، أو صياغات يونغ الحديثة المتمثلة بكلّ من الإيروس (Eros) **واللوغوس** (Logos) (مكل). يرتبط مفهوم الإيروس لدى يونغ مع الصفف التواصلية في العلاقة، بينما يتمشى اللوغوس مع صفة التمييز والمعرفة (1969b, part II, p. 14).

بعد كلّ من الأنيما والأنيموس، فإن النمطين الأثريين اللذين يغلب أن يمارسا تأثيراً على حياة الرجل والمرأة هما «الشيخ الحكيم» و«الأم الكبرى» ويمكن لهذين النمطين أن يظهرا بأشكال أخرى متعددة - مثلاً يظهر الشيخ الحكيم عند الرجل على شكل ملك أو بطل، رجل مداوٍ أومخلص - دجال، أو رجل كلي القدرة (ساحر أو شيطان مثلاً)، أما عند المرأة فتظهر الأم الكبرى على شكر الأرض الأم، أو الأم البدائية (ساحرة قبيحة مثلاً). عندما يتم إيقاظ هذين النمطين الأثريين، قد يخيل للرجل أو المرأة بأنّه أو أنها يمتلك فعلياً المان (Mona) أو القدرة السحرية والحكمة التي يتضمنها هذان النمطان. يطلق يونغ على وقوع الشخص تحت تأثير هذيين النمطين تعبير **التضخم** الذي «يتضمن تمدداً للشخصية فيما يتجاوز الحدود الفردية، أو بكلمة أخرى، الوقوع في حالة الانتفاخ المظهري (1953, p. 143). إلا أن مشاعر القوة المطلقة التي تنجم عن التضخم هي مجرد وهم يمكن أنْ يدفع الشخص للمبالغة في تقدير قوته وقدرته. لا يمكن للمرء أن يمتلك واقعياً الحكمة المفترضة لإنسان فائق يتخذ صورة الإله أو الروح أو الشيطان (في حالة الرجل)، أو الطاغية (في حالة المرأة). ذلك أن كلا هذين التجليين هما في الواقع أصوات صادرة عن اللاوعي تحتاج أن تُسْتَوْعَب على مستوى الوعي وتُفْهم تبعاً لقيمتها الحقيقية كي تصبح في المتناول. وبسبب خطر الوقوع تحت السيطرة أو التضخم، يقول يونغ إن أحد أهداف التَفَرْدُنْ الأساسية يتمثل في «تجريد الذات... من القوة الإيحائية للصور البدائية» (1953, p. 174).

في الحالة المثالية سينجح الرجل أو المرأة، في النهاية، بمصالحة العناصر المتعارضة في كيانهما، ويمكن صياغة هكذا تكامل على غرار العثور على «الإله داخل الذات»، أو على غرار استيعاب نمط الكمال الأثري، أي **الذات** (1953, p. 238). تحيط جمل من نوع الكلية مركز الشخصية، والكمال بجوهر «الفردانية»-Self-hood). يلاحظ يونغ، أنه خلال مراحل التفرد الحاسمة هناك غالباً ترابط مهم ما بين الفكر الجواني الذاتي من مثل رؤية، حلم، أو توجس وبين حدث براني قد يفلت من الانتباه لأنه «نظراً لنسبية الزمان والمكان من الناحية النفسية لا يمكن حتّى تصوّر مثل هكذا صلة ,1969a) p. 526) وأكثر من ذلك فلم يتعلم الفرد بعد الوعي بهذا النمط الخارق للعادة للتلازم ذي الدلالة، وأن يقيم الروابط الضرورية بينهما». يُستَعْمَلُ مصطلح التزامن لوصف وجود علاقة ذات دلالة بين الأحداث الجوانية والبرانية التي لا ترتبط سببياً بحدّ ذاتها، وإنما يتيح استيعابها، في نهاية المطاف، لكلّ من المرأة أو الرجل، لأن يكون الواحد منهما في أقصى حالات التواصل

والترابط ككائن إنساني وأن يعيش خبرة نشوة الفردانية الغامضة في أكثر أشكالها تسامياً.

انظر أيضاً: أنماط أثرية، لاوعي جمعي، فرويد سيغموند.

سوزان ل. فيشر (Susan L. Ficher)

قراءات:

Fordham, Frieda 1953 (1970): *An Introduction to Jung's Psychology.*

Johnson, Robert 1983: *We: understanding the Psychology of Romantic Love.*

Jung, C. G. 1963: *Memories, Dreams, Reflections.*

Progoff, Ira 1973: *Jung, Synchronicity and Human Destiny.*

Singer, June 1972: *Boundaries of the Soul: The Practice of Jung's Psychology.*

Ulanov, Ann 1971: *The Feminine in Jungian Psychology and in Christian Theology.*

Von Franz, Marie-Louise 1973: *Interpretation of Fairy Tales.*

Whitmont, Edward 1969: *The Symbolic Quest - Basic Concepts of Analyti cal Psychology.*

K

كنت، إيمانويل (Kant, Immanuel) (1804-1724)

إيمانويل كَنْت (1724-1804) فيلسوف ألماني من فلاسفة عصر التنوير. قضى حياته كلها في مدينة كونغزبرغ (Königsberg) الآن تدعى كالييننغراد (Kaliningrad) في شرقي بروسيا، حيث درس وعلم الفلسفة في الجامعة. وعلى الرغم من هذه الخلفية المناطقية غير الواعدة، تمكّن من إنتاج مجموعة من الكتابات الفلسفية كان لها، ولا يزال لها، تأثير كبير على الفلسفة الحديثة والنظرية النقدية. وقد جرت العادة على تقسيم كتاباته إلى مرحلة الـ «ما قبل نقدية»[1] (Precritical) ومرحلة «نقدية» (Critical). في كتابات المرحلة الأولى الواقفة بين عام 1747 وعام 1780 والتي شملت: **ملاحظات حول الشعور بالجميل والسامي** (*Observations on the Feeling of the Beautiful and the Sublime*) (1764) وحول **صورة ومبادئ العالم المحسوس والمعقول** (*On the Form of the Sensible and Intelligible World*) (1770).

طوّر كَنْت نقداً أدبياً مقالاتياً وغير منظم للمذهب العقلي لعصر التنوير الألماني الأوّل. وفي المرحلة الثانية، المرحلة النقدية، عمل كَنْت على تنظيم ذلك النقد في كتب نقدية ثلاثة، هي: **نقد العقل المحض** (*Critique of Practical Reason*) (1788)، **نقد الحكم** (*Critique of Judgement*) (1790)، وعلى ذلك الثلاثي من الكتب، تقوم الآن شهرته.

حاول كَنْت في الفلسفة النقدية أن يحدد مصادر وحدود الأحكام المشروعة، النظرية، والعملية، والجمالية. وبعمله ذاك، قام بنقد المزاعم القائمة المتعلّقة بالأحكام المشروعة، واصفاً عمله إسهاماً في «عصر النقد». وبدا له أن لا شيء معفيًّا من النقد أو من «فحص

(1) الـ «ما قبل نقدية» (Precritical) تعني فلسفياً ومنطقياً قبل تنمية القدرات النقدية (المراجع).

البحث الحرّ والمفتوح»، فلا الدين ولا الدولة «يمكنها أن يعفيا نفسيهما منه»، ولا الأنظمة المعرفية والمؤسسات المدعومة من هذه المؤسسات والداعمة لها، خاصة. ولا يزال منهجه الفاحص، وبقوة الأحكام النقدية لجهة افتراضاتها واستثناءاتها، بشكل ضمني، يحكم مشروع «النقد» و«النظرية النقدية».

في كتابه النقدي الأوّل: **نقد العقل المحض** يفحص كَنْت فحصاً نقدياً مزاعم المعرفة النظرية الصادرة عن «العقل المحض» الميتافيزيقي. تصوّر كَنْت القسم الأوّل من الكتاب الذي اختص «بالجمالية المتسامية»[(2)] و«التحليل المتسامي»، بأنّه بديل للأنطولوجيا التقليدية، وأنه يعين حدود الأحكام المشروعة الصادرة على عالم الأشياء. فالمعرفة المشروعة المحصورة بالظواهر الموجودة في المكان وفي الزمان يتم تنظيمها وفقاً لإطار 12 مقولة موجودة في الفهم. وقد اعتبر كَنْت أي محاولة لتوسيع تطبيق الأحكام وراء تلك الحدود على أشياء مثل الله، والذات والعالم، بأنها تؤدي، وبطريقة لا مفرّ منها، إلى أوهام يرفع الغطاء عنها في القسم الثاني من النقد الخاص «بالجدل المتسامي». ويبين كَنْت، في هذا القسم، وبتفصيل، كيف تنتج محاولات إصدار أحكام عن «الذات الموحّدة» (Unitary Subject) وتؤدي إلى استدلالات وهمية أو «أغاليط منطقية» (Paralogisms) تخصّ السيكولوجيا، كما تؤدي الأحكام المتعلّقة «بالعالم» إلى نتائج متسقة ومتناقضة خاصة بـ«تناقضات» علم الكونيات (Cosmol-ogy)، والأحكام المتعلّقة بالله تؤدي إلى براهين اللاهوت (Theology) الخادعة والمستحيلة.

فالنقد الأوّل يوضح المظاهر البناءة والتدميرية للفلسفة النقدية: بأنها تعين، أولاً، حدود المعرفة المشروعة، وبعد ذلك، يمكن الكشف عن المزاعم غير المشروعة ونقدها، بصرف النظر عن منزلتها المؤسساتية والسياسية. هذا المشروع توبع في النقدين الثاني والثالث. ففي كتاب **نقد العقل العملي**، ينتقد كَنْت مبادئ الحكم العملي الموجودة، لأنها تحتوي بصورة خفية على عناصر تجريبية حسية تعدل، وبقسوة تعدل من حرية الإنسان واستقلاله. لذا، استبدلها «بالأمر المطلق» (Categorical Imperative) - أي «اعمل، وفقط اعمل، وفقاً لتلك القاعدة التي يمكنك، في ذات الوقت، أن تريد صيرورتها قانوناً عالمياً» - ففي ذلك حماية من أي تعديل للحرية.

في كتاب **نقد الحكم** ينتقد كَنْت شروح الحكم الجمالي القائم على الحس بما هو موافق (أي نظريات الذوق في القرن الثامن عشر، كما بدت له) أو على حدس الكمال (أي نظرية علم الجمال الألمانية).

بدلاً من هذه المبادئ «المتغايرة الانضباط»

(2) ترانسندنتال (Transcendental) وصف لفلسفة كَنْت. ويعني أن الحكم يتألف من عنصرين من مصدرين هما: المحسوسات والمعقولات. فالإنسان يتلقى إحساسات من العالم الخارجي تكون في حالة فوضى، بعد ذلك تتدخل مبادئ العقل ومقولاته، فتضفي عليها نظاماً فتصير معرفة. ومن مبادئ العقل مبدأ المكان ومبدأ الزمان، ومن المقولات مقولة السببية. إذن الحكم المعرفي يتجاوز معطيات الحس أي التسامي (المترجم).

(Heteronomous) وصف شروطاً قاسية جداً لحكم الذوق الجمالي الصحيح، قال: يجب أن يكون حيادياً، وله صحة عالمية لا فكرية، وموجهاً نحو غاية من غير أن تكون له مرجعيّة غائية، ويكون ضرورياً. وفي بحثه عن أساس لهذه الشروط، تحوّل كَنْت تحوّلاً متزايداً إلى شرح الحس الشعبي العام النقدي أو «الثقافة». واحتوى الكتاب، أيضاً، على تحليل واسع لتجربة السامي وعلى تحليل نقدي للحكم الغائي.

إن الغموض في نقد كَنْت، الموجود بين الإنشاء «البناء» (Constructive) لمعايير مشروعية الحكم والنقد «التدميري» (De-structive) لجميع مزاعم المشروعية الزائفة، قد لازم باستمرار كتاباته. فقد اعتبرت انتقادات صدرت عن هيغل ونيتشه وبعد ذلك من هوركهايمر (Horkheimer)، وأدورنو (Ador-no)، ودريدا (Derrida) وليوتار (Lyotard). كَنْت بأنَّه، بحسب قول نيتشه، «حطم القفص» ليعود متسللاً إليه. والحاصل هو أن نظرية القرن العشرين النقدية اتصفت بتوسيع جذري شمل العقل والذات الإنسانية نفسها، فلم تتوقف عند الحدود التي وضعها كنت، بل مضت إلى نقد تلك الحدود ذاتها. وقد عدّ بعض النقاد، مثل هابرماس، هذا التطور «غير عقلاني» و «مضاد لعصر التنوير»، وعلى كلّ حال، ظلّ مثل ذلك النقد الجذري من حيث بحثه «الحرّ والمفتوح» في العقل ذاته، متطابقاً قوياً مع تعريف كنت الخاص لعصر التنوير النقدي بأنَّه «البحث الحرّ والمفتوح» الذي «يجب إخضاع كلّ شيء» له. انظر Aesthetics، أيضاً.

قراءات:

Guyer, Paul 1979: *Kant and Claims of Taste*.

Heidegger, Martin 1967: *What is a thing?*.

O'Neill, Onora 1989: *Coustructions of Reason*.

كيرمود، فرانك (Kermode, Frank) (-1919)

ناقد أدبي بريطاني، كان فرانك كيرمود أحد أكثر نقّاد الأدب المتعدّد الجوانب في هذا القرن. وقد شمل عمله الأوّل (1947–1967) مقالاتٍ وكتباً نقدية عن شيكسبير (Shake-speare)، سبنسر (Spenser)، دون (Donne)، ملتون (Milton) ومارفيل (Marvell) وكذلك مجموعة واسعة من الكتّاب الحديثين بمن فيهم ييتس (W. B. Yeats)، إليوت (T. S. Eliot)، سيرفنسز (Wallace Servens) و(لاحقاً) د. هـ. لورانس (D. H. Lawrence). وشمل الاهتمام المستمر بهذا العمل محاولةً لتحديد السّمات المكوِّنة للكلاسيكية، الرومانسية والحداثة. وباستعادة الماضي، يمكن قراءة منشوراته، مثل مقدِّمة لطبعة أردن (Arden) لكتابي شيكسبير *The Tempest* (1954) و*The Romantic Image* (1957) بوصفها نصّاً نظرياً ماهراً ودقيقاً. وبنشره الكتاب العظيم التأثير *The Sense of an Ending* (1967) صارت كتابة كيرمود نظريةً، وبشكل أوضح، بالرغم من أن عمله كناقدٍ وكمراجع استمر

من دون توقّف. وخلال ولايته كأستاذ في لورد نورثكلف (Lord Northcliffe) في جامعة لندن، نظَّم كيرمود مجموعة من حلقات البحث دارت حول النظرية الأدبية، وأدخلت منظّرين أوروبيين مهمين كثيرين - بالإضافة إلى سلسلة البارزين الحديثين التي حرَّرها لـ فونتانا (Fon- tana) - أثَّرت على جيل من الباحثين، التلاميذ والقراء العاديين. وإن لمحة نادرة عن نشاطات كيرمود التعليمية متاحة، أيضاً، في كتاب: **نهضة الأدب الإنجليزي: محاضرات تمهيدية** (*English Renaissance Literature: Introductory Lectures*) (1974) وقد استمر بحثه النقدي التجديدي المبدع وتعليمه عندما احتلَّ منصب أستاذ في كلية كينغ إدوارد السابع في كامبردج (King Edward VII at Cambridge)، وهو المنصب الذي استقال منه بعد حادثةٍ انتشر خبرها تتعلّق بزميلٍ أدنى منه رتبة، ارتبط قرار تعيينه (ربما خطأ) باستفتاء حول المذهب الما بعد البنيوي (انظر، Kermonde 1990, p. 80).

الاهتمامات الضمنية **بالكتاب المقدَّس** الموجود في كتاب كيرمود **نهاية الإحساس** (*The Sense of Ending*) صارت علنية في كتابه **سرية سفر التكوين** (*The Genesis of Secrecy*) (1979) وفي إسهاماته في كتاب: **الدليل الأدبي للكتاب المقدس** (*The Literary Guide to the Bible*) (1987). فقد تناول كيرمود مسائل متواترة من قبيل حدود التأويل، تحديد القانون (المقدَّس والمدني) والعلاقة بين النقد والسرد المدمجين في التقليد اليهودي - المسيحي، تقليد التفسير اليهودي للتوراة (Midrash) (انظر Kermode, 1979). ثمَّة ثلاثة مواضيع تتكرر في كتابات كيرمود النظرية الحديثة وهي: عمليات ملائمة النصوص الكلاسيكية تأويلياً بحسب الظروف التاريخية المتغيّرة (1985 و1975)، الاحتمالات التاريخية للقيمة (1988)، والدور الذي لا بدّ منه للشهيّة الجمالية في التعامل مع الأعمال الفنية (1990 a). بالإضافة إلى كونه عالماً ممتازاً، تكيفياً وتعاونياً، وغالباً ما عمل كشريك في التأليف وكشريك في التحرير، فإنَّ نقد كيرمود كان أيضاً ولا يزال عالمياً من الوجهة النظرية. وعلى أية حال نقول، لقد حذَر، وباستمرار من خسارة المهنة النقدية في زمن ظهور النشاط النظري الجاري.

قراءات:

Kermonde, Frank 1967: *The Sense of an Ending: Studies in the Theory of Fiction.*

---- 1975: *The Classic.*

----- 1979: *The Genesis of Secrecy: On the Interpretation of Narrative.*

----- 1985: *Forms of Attention.*

------- 1988: *History and Value.*

------ 1990a: *An Appetit for Poetry.*

----- 1990b: *Poetry, Narrative History.*

------ Fenden, S., and Palmer, K. 1974: *English Renaissance Literature: Introductory Lectures.*

مايكل باين (Michael Payne)

كلاين، ميلاني (Klein, Melanie) (1960-1882)

محللة نفسية نمساوية المولد، ورائدة التحليل النفسي للأطفال. ولدت في فيينا وكان أول احتكاك لها بأدبيات التحليل النفسي في برلين ما بين العامين 1914 و1915 على ما يبدو، حيث بدأت تحليلها مع ساندور فرنزي (San-dor Ferenczi) وترتكز أوراقها المبكرة التي كتبتها ما بين الأعوام 1921 و1923 والمتضمنة في مجموعتها الكاملة (Klein 1975a) على الملاحظة المباشرة لأولادها وتحليلهم بعد انتقالها إلى برلين حيث تابعت تحليلاً مع كارل أبراهام (Karl Abraham) انقطع قبل نهايته بسبب موته، بدأت بالعمل مع الأطفال الصغار وبتطوير تقنيتها المميزة باللعب العلاجي وأدت اتصالاتها مع المحللين الإنجليز إلى عودتها لاحقاً إلى لندن حيث استقرت وعاشت حتّى تاريخ موتها وحيث وجدت رأساً جمهوراً أكثر تعاطفاً وترحيباً مما لقيته في برلين وهكذا وجدت نفسها مطلوبة بشكل متزايد كمحللة للأطفال ومحللة مدربة في الآن عينه. يشكل عمل كلاين أكثر الأعمال الفردية تأثيراً على مدرسة علاقات – الموضوع (Object-Relations). كانت كلاين على الدوام شخصية مثاراً للجدل حيث أدت خلافاتها مع أنا فرويد (Anna Freud) جون كلّ من النظرية والتقنية إلى حدوث انشقاق ضمن الجمعية البريطانية للتحليل النفسي، وتم تجنب هذا الانقسام من خلال تأسيس جماعات كلاينية (Klenian) وفرويدية (Freudian) و«وسيطة» ضمن الجمعية ذاتها. الجماعة الكلاينية هي الأوسع حالياً.

نشأت تقنية كلاين في اللعب مع استحالة تحليل الأطفال الصغار على الأريكة وكذلك من خلال التحقق من أن اللعب هو شكل من أشكال العمل وبالتالي فهو وسيلة تواصل ممكنة. يتيح اللعب تمثيل الهوايات والرغبات والخبرات كما يعادل اللعب الحرّ التداعي الحرّ عند الراشدين. كان يسمح للأطفال باللعب في مجموعات من لعب جدّ صغيرة محفوظة في خزائن خاصة، وكذلك اللعب بالماء والورق والمعجون. وكانت كلاين تلاحظ الألعاب وتناقشها وتشارك فيها حسب الحاجة، فمقارنتها للألعاب تتأسس على قواعد التحليل الأرثوذكسي المضبوط. وكان اللعب يوظف للتعامل مع الرموز اللاواعية وتأويلها، ولم يكن له محتوى أو هدفاً تربوياً. ولقد نتجت التقنية عن القناعة بأنَّ الأفكار هي منذ البدء، مسألة كيفية ترتيب مواد اللعب سواء أكانت خيالية أم واقعية في علاقتها ببعضها البعض، وفي علاقتها بالذات. ونتيجة لذلك كانت كلاين قادرة على العمل مع أطفال صغار من عمر ثلاث سنوات ولقد نتجت كلّ إسهاماتها النظرية في التحليل النفسي عملياً في استخدامها لتقنية اللعب. من مؤشرات نجاح كلاين أن تكون فكرة من مثل اللعب بدت موضع خلاف عندما أدخلتْ لأول مرة، قد أصبحت الآن من الأمور المألوفة.

عمل كلاين على عقدة أوديب المبكرة – التي تدعي أنها قابلة للملاحظة في بداية السنة الثانية مع العمر، بينما يرى فرويد ذاته أن المشاعر الأوديبية الحقيقية تبرز ما بين عمر ثلاث وخمس

سنوات - أقنعها بأهمية الموضوع - الجزئي إذ هو في نظرها موضوع من أجل الطفل وليس من أجل الغريزة، كما يرد في صياغة فرويد الأصلية. فالثدي على سبيل المثال، يكتسي خصائص معينة انطلاقاً من كلّ تجربة الطفل مع أمر، ومن إسقاط هواماته الذاتية عليه. وهكذا فالإشباع الفموي الذي يوفره الثدي يجعله «ثدياً طيباً» بينما أن سحبه أو منعه يجعله «ثدياً سيئاً». وفي الآن عينه يسقط الطفل حبه على الثدي الذي يوفر الإشباع كما يسقط حقده أو عدوانيته على الثدي السيء. وهكذا «ينشطر» الموضوع. ويشكل تكامل الموضوعات المنشطرة في شكل أكثر واقعية من التمييز، أحد المظاهر الحاسمة للنمو الناجح للطفل.

يقود تركيز كلاين على علاقات الموضوع إلى الابتعاد عن توكيد فرويد على المراحل اللبيرية والنهائية، كما يقود إلى تأكيد جديد على الوضعيات التي لا تشكل بنى قاطعة بشكل حبي، وإنما هي أقرب أن تكون وضعيات مميزة يتبناها الأنا تجاه موضوعاته. ويميز الانشطار وما يصاحبه من تجاذب تجاه الموضوع الخاصية النوعية للوضعية شبه العظامية - شبه العصامية التي من المحتمل أن تشكل أكثر نماذج علاقات - الموضوع تبكيراً. كما تتصف هذه الوضعية إضافة إلى ذلك بآلية التماثل الإسقاطي حيث يمتلك الطفل هوامات سادية تتمثل في مهاجمة جسد آلام من الداخل واجتياحه وحيث يبدأ الطفل في مكاملة الموضوعات- الجزئية الطيبة والسيئة في إدراك الموضوع الكلي، فإنّه يبدأ بمعايشة القلق حول احتمال خسارة موضوعه أو تدميره. يطلق على هذه الحالة تسمية الوضعية الاكتئابية التي تعتبرها كلاين ناجحة في الأصل مع مشاعر الذنب التى يثيرها التجاذب الوجداني تجاه الموضوع. تطلق الوضعية الاكتئابية الرغبة في التعويض على الموضوع، ويتم تجاوزها من خلال المزيد من عملية التكامل، إلا أنه قد يعاد تنشيطها في حالات الحدّاد والاكتئاب.

ليس مع اليسير وصف علاقة كلاين مع النظرية الفرويدية التقليدية وكثيراً ما تعرضت للنقد من قبل الفرويدية الأرثوذكس لافتراضها أن طفلاً غير ناضج عقلياً يمكن أنْ يجري هكذا عمليات ذهنية معقّدة، كما أخذوا عليها استعدادها ذي الطابع الآلي أحياناً لتأويل قطار (لعبة) باعتباره عضو ذكري طفلي، وتأويل المحطة باعتبارها جسد الأم. وعلى صعيد آخر، فإنها واحدة من المحللين من بعد الفرويديين النادرين الذين أخذوا فكرة نزعة الموت والعدوانية الفطرية على هذا المستوى من الجدية، ومن الأكيد أن ذلك أسبغ على عملها قوة انفعالية لا شكّ فيها. ويشكل تركيزها على الأم الذي يمثل خطراً مميزاً لنظرية علاقات - الموضوع، ابتعاداً عن التركيز الفرويدي البطركين مع أنه من الصعب لاحقاً وصف كلاين باعتبارها تنتمي إلى الحركة النسوية.

دايفد ماسي (David Macey)

قراءات:

Grosskurth, Phyllis 1986: *Melanie Klein*.

Hinshelwood, R. D. 1989: *A Dictionary of Kleinian Thought.*

Klein, Melanie 1975a: *Guilt and Reparation and Other Works 1921-1945.*

----- 1975b: *Envy and Gratitude and Other Works 1946 - 1963.*

------- 1975c: *The Psychoanalysis of Children.*

------ 1975d: *Narrative of a Child Analysis.*

Segal, Hanna 1979: *Klein.*

Knowledge, Archeology of (انظر: حفريات المعرفة).

Knowledge, Sociology of (انظر: علم اجتماع المعرفة).

كوجيف، ألكسندر (Kojève, Alexandre) (1902–1968)

أفضل مفسر معروف لهيغل. كان مهاجراً روسياً استقر في باريس حيث علّم حلقته الدراسية الشهيرة عن هيغل في المدرسة التطبيقية للدراسات العليا ما بين الأعوام 1933 و1939. بعد حرب 1939 و1945 عمل كوجيف حتّى مماته في العام 1968 في وزارة الشؤون الاقتصادية الفرنسية، حيث كان أحد أوائل مهندسي محادثات المجموعة الأوروبية واللغات GATT الاتفاق العام حول التعرفات والتجارة (General Agreement on Tariffs and Trade).

مارست حلقة كوجيف الدراسية عن هيغل تأثيراً بارزاً على جيل بأكلمه من المفكرين الفرنسيين بمن فيهم رايموند كينو (Raymond Queneau)، جورج باتاي، موريس ميرلو - بونتي، أندريه بريتون، جاك **لاكان**، رايموند آرون (Raymond Aron)، وجان بول **سارتر**. كما إنَّ الوجوه القيادية لما **بعد الحداثة** من مثل ميشال فوكو، وجاك **دريدا** يعترفون بفضله ويدينون بعمق لقراءته **لهيغل**. وبفضل صداقته المديدة مع ليو ستراوس (Leo Strauss)، لا يمكن تجاهل تأثيره على الستراوسيين الأميركان من أمثال آلن بلوم (Allan Bloom) وفرانسيس فوكوياما (Francis Fukuyama).

قرأ كوجيف هيغل من خلال عيون كلّ من **ماركس وهايدغر** في آن معاً. يبدأ التاريخ، تبعاً لكوجيف بالعلاقة ما بين السيد والعبد وينتهي بـ «دولة متجانسة وكونية» (Universal and Homogenous State) يعيش فيها الرجال والنساء في ظروف من المساواة، والرفاه، والاعتراف المتبادل، والتحرر من الحرب. ينتهي التاريخ، تبعاً لكوجيف، بالرأسمالية، وليس بالشيوعية. لم يكن بإمكان ماركس أن يتنبأ بواقعة إمكانية تجاوز رأسمالية القرن العشرين لكلّ تناقضاتها الداخلية. نجحت الرأسمالية في نشر ثروتها في أوساط جماهير السكان، وجعلت من خلال فعلها هذا، الثورة الاشتراكية مستحيلة أو لا لزوم لها، حيث حرمتها من موضوعها ذاته - أي إنهاء إفقار الجماهير.

تمسّك كوجيف الرأي القائل بأنَّ عصر الثورة قد مضى وأن نهاية التاريخ أصبحت

حاضرة. حطمت الضرورات الرأسمالية الحدود الوطنية وخلقت عالماً فاعلاً، وعقلانياً، وتقنياً، ومتجانساً. ومن خلال فعلها هذا، حطمت الرأسمالية الأرضية الأيديولوجية للحرب - فحين يشاهد كلّ إنسان برامج التلفزيون ذاتها، ويترنم الألحان نفسها، ويحبّ الطعام السريع عينه، ويحمل المفهوم ذاته عن الحياة الطيبة، فماذا يبقى هناك للتقاتل بصدده؟ سيحل السلام المعولم. وأخيراً أصبح حلم التنوير الكوني حقيقة. أصبحت المثل العليا في الحرية، والمساواة، والرفاه الغايات المعولمة للسياسة. كلّ ما يتبقى هو الشغل على الإجراءات التقنية (لتحقيق هذه المثل العليا). الموظفون العامون من أمثال كوجيف هم موضوع الساعة. وعلى الرغم من تفاؤله الواضح، فإن كوجيف لم يسبغ طابعاً رومانسياً مفرطاً على نهاية التاريخ. لقد افترض بأنّه سيظل هناك بعض الناس المعاندين واللاعقلانيين ممن يمكن أن يتخذوا موقفاً مناوئاً للواقع العقلاني. ولذلك فإن الدولة النهائية سوف تحتاج إلى طاغية كوني. ولقد توقّع كوجيف، قبل إنتهاء الحرب الباردة بوقت طويل، بأنَّ أميركا يمكن أن تكون قلب الإمبراطورية الكونية والمتجانسة، ونموذج النظام العالمي الجديد.

لم يكد كوجيف يضفي الطابع النهائي على نظام العالم العقلاني إلا وشعرنا بالحنين لإثارات الجدل الهيغلي. فلقد بدت نهاية التاريخ كئيبة، وسلبية، وحتّى حيوانية. يصف العلماء ذلك بمثابة «تحوّل» في تفكيره، إلا أني أعتقد أن خيبة أمله هي النتيجة المنطقية لمقدماته. يقدم لنا كوجيف قراءة فاشستية لجدلية هيغل، تمجد السلبية، والموت، والإرهاب، والسطوة. ومن ثمّ طرح نهاية للتاريخ تتلاشى فيها هذه الصفات الكبرى والمجيدة. يتمثل جوهر المسألة في أن كوجيف يحول مفهوم ماركس في نهاية التاريخ بمثابة «عالم من الحرية» إلى مفهوم هايدغر في «ليل العالم».

أسهم تصوير كوجيف لنهاية التاريخ بمثابة طغيان عقلانية تقنية قاحلة، إلى حدّ كبير في خيبة أمل ما بعد الحداثة تجاه التنوير. إنّه يفسر النبذ ما بعد الحداثي للعقل باعتباره خدعة تخفي تعطشاً للتسلط المعولم.

وقد يمكن الاعتراض على الرؤية الكوجيفية، بأنَّ الأرض لا يمكنها توفير دوام وجود تقني من الرفاه للجنس البشري على المستوى الكوني، وأن رفاه البعض سيتم الحصول عليه دوماً على حساب الآخرين. وحتّى لو كانت المعجزة التقنية ممكنة، لم يكن كوجيف بحاجة إلى الخوف من أن تصبح الإثارة الحربية شيئاً من الماضي. إن تجانس الكرة الأرضية، وبعيداً جداً عن تهدئة العالم (وتعميم السلام فيه) قد غذى على العكس المشاعر القبلية. فعلى مدى الكرة الأرضية، تنشب حروب دامية، ليس من أجل غايات محسوسة، وإنما بمثابة نشدان للهوية والتمايز، في عالم متجانس مزعوم.

شادية ب. دروري (Shadia B. Drury)

قراءات:

Auffret, Dominique 1991: *Alexandre Kojève: La Philosophie, l'état, la fin de l'histoire.*

Drury, Shadia B. *Alexandre Kojève: The Roots of Postmodern Politics.*

Fukuyama, Francis 1992: *The End of History and The Last Man.*

Kojève, Alexandre 1947: *Introduction to the Reading of Hegel: Lectures on the Phenomenology of the Mind.*

Strauss, Leo 1963: (1991): *On Tyranny.*

كروس، روزالند (Krauss, Rosalind E.) (1940-)

ناقدة فن أميركية، مؤرخة ومؤسّسة ومحرّرة لمجلة **أكتوبر** (*October*)، وبموقفها من الفنّ الما بعد الحديث، والحملات المضادّة للأساطير المتعلّقة بالنظرة إلى الشيء الفنّي (مثلاً، القول، إنّه يمكن اعتباره كلاً منطقياً وعضوياً يكمن في داخله إيجاد معنى يشبه المعنى الذي قصده الفنان) بقيت إلى جانب النقد الفني الشكلي والتاريخ التقليدي للفن. وقد استعملت كروس وسيلةً لاجتذاب الانتباه إلى استراتيجيتها البنيوية والما بعد البنيوية تمثّلت في مزج صوتي الأدب والنقد في كتاباتها، كما فعلت في كتاب **اللاوعي البصري** (*The Optical Unconscious*).

انظر أيضاً Avant - Garde; Formalism; Greenberg, Claement; Postmodernism; Structuralism.

قراءات:

Krauss, Rosalind 1985: *The Originality of the Avant - Garde and Other Modernist Myths.*

------- 1993: *The Optical Unconscious.*

جيرالد إيغر (Gerald Eager)

كريستيفا، جوليا (Kristeva, Julia) (1941-)

منظرة أدبية، لسانية، ومحللة نفسية ممارسة منذ العام 1979، تنحدر من أصل بلغاري. قَدِمَتْ كريستيفا إلى باريس بمنحة بحثية في العام 1966، وسرعان ما انضمت إلى كلّ من تودوروف، وبارت، وجماعة تيل كيل (*Tel Quel*) من الروائيين والمنظرين. كانت جداً مؤثرة في تعريف الجمهور بأعمال باختين **والشكلية الروسية**، وكذلك في صياغة مفهوم **التناص** (Intertextuality) الهام. تأثر عمل كريستيفا المبكر (1969) بشدة بطموحات سوسور العلمية في اللسانيات وبپاركس، وركزت على صيغة نظرية في انبثاق الذاتية ضمن اللغة. وبالاشتراك مع أعضاء جماعة **تيل كيل** (*Tel Quel*) الآخرين، نزعت إلى التوكيد على دور الجماليات، وخصوصاً الرائدة منها مما يتمثل بكتّاب من نوع مالارميه (Mallarmé)، بمثابة المبشّر أو حتّى بمثابة الدافع إلى التغيير الاجتماعي الثوري.

وحيثُ إنَّ الرجوع إلى التحليل النفسي

بدأ يصبح موضوعاً سائداً، استندت كريستيفا عليه ووسعت من نطاق فكرة الرمزي لدى لاكان كي تصيغ فكرتها الخاصة عن السيميائية التي تصف سريان الدوافع ما قبل الدالة في جسد الطفل قبل الأوديبي وخلاله. يتمثل دور عقدة أوديب في تنظيم وتوجيه السيمياء وجعلها تخدم الرمزي. ولكي تدعم وجهات نظرها حول السيمياء، تبنت كريستيفا مصطلح كورا (Chora) (وعاء المزيج المتحرك والمتحول والمتناقض) الذي أخذته عن أفلاطون؛ وهو يحيل إلى الحيز الجسدي اللامتمايز الذي يشغله الأم والطفل معاً. الكورا ذاتها تظل فعلياً غير قابلة للتعرف عليها، إلا أنه يُلْمَحُ إليها من خلال تشققات الرمزي التي يتم إحداثها من خلال الممارسات الشعرية الرائدة. وحيثُ إنَّ الكورا والسيمياء هي أموية في الأساس - أو هي على الأقل لا بطريركية - يمكن النظر كُتَّابٌ من مثل مالارميه وسالين (Saline) الذين يعتبران من المشتغلين بالسيمياء بمثابة وجوه شبه أنثوية بصرف النظر عن نوعهم الاجتماعي. ركّزت أعمال كريستيفا اللاحقة على صور الأمومي، وأثارت دراسة فرويد الموجزة حول الغرابة المقلقة (Uncanny Cixoux) كي تصيغ فكرة الدناءة (Kristeva, 1974a).

ونتيجة لمقالات من هذا القبيل في زمن النساء (Kristeva, 1979) غالباً ما تمّ إدراج كريستيفا ضمن تيار «النسوية الفرنسية الجديدة» (New French Feminism) بقيادة كلّ من سيكسو وإيريغاراي، إلا أنها كانت مترددة دوماً في اعتبار ذاتها بمثابة نسوية، كما عبرت عن شكوكها بصدد مدى ملائمة التصنيف الجندري «للمرأة» (انظر Atack, 1986).

أما على الصعيد السياسي، فلقد قادها تطورها من حماس مؤنث للصين، احتفت به في تقريرها (1974b) عن زيارة قصيرة إلى ذلك البلد، إلى حماس للولايات المتحدة (1977)، وأخيراً إلى عودة للدفاع عن نظرة جدّ تقليدية لعصر التنوير الفرنسي باعتباره مُنْتِجاً لقيم كونية (Kristeva, 1990a). كانت روايتها الأولى (1990b) مخيبة للآمال نوعاً ما، وتمرين في السيرة الذاتية مموّه بالكاد.

دايفد ماسي (David Macey)

قراءات:

Atack, Margaret 1986: "The Other: Feminist".

Kristeva, Julia 1969: *Sémiotiké: Recherches pour une sémanalyse.*

------ 1974a: *Revolution in Poetic Language.*

------ 1974b: *About Chinese Women.*

------- 1977: "Why the United States".

-------- 1979: "Women's Time".

------- 1982: *Powers of Horror.*

------ 1990a: *Lettre ouverte à Harlem Désir.*

------- 1990b: *Les Samuraïs.*

Moi, Toril, ed. 1986: *The Kristeva Reader.*

كروبر، ألفرد لويس (Kroeber, Alfred Louis) (1876-1960)

عالم أنثروبولوجي أميركي شمالي. نال كروبر الماجستير في الأدب الإنجليزي في العام 1897، والدكتوراه في الأنثروبولوجيا عام 1901، حيث تتلمذ على يد فرانز بواس في جامعة كولومبيا. ومنذ ذلك الحين، وحتّى مماته تقريباً درّس الأنثروبولوجيا في جامعة كاليفورنيا في بيركلي، وكان أمين متحف الأنثروبولوجيا ومن ثمّ مديره في الجامعة ذاتها. أجرى كروبر عملاً ميدانياً في كلّ من الفيليبين والبيرو، مع أنه أكثر شهرة من خلال عمله بين جماعات الأميركان الأصليين في كاليفورنيا وجنوب غرب الولايات المتحدة، وخصوصاً عمله مع المخبر الثقافي الذي أسماه إيشي، والمشهور عنه بأنّه آخر الناجين من هنود الياهي (Yahi) التقليديين في شمال كاليفورنيا.

تجنّب كروبر التفسير العلمي وصياغة القوانين الكونية في الثقافة (أي المقاربة التي تبحث عن المبادئ الموجهة لحقل معرفي معين)، لصالح وصف الأنماط الثقافية وتتبعها في الزمان والمكان (أي المقاربة التصويرية) بمثابة غاية أساسية لمجهوداته و(للأنثروبولوجيا)، حيث تأثر في منحاه هذا بخصوصية بواس التاريخية (انظر بواس لشرح هذا المصطلح). شدّد كروبر على الجانب الإنساني من الأنثروبولوجيا والدراسات الثقافية عوضاً عن التشديد على الجانب العلمي، إلا أن ما طغى على أعماله هو مسألة كيفية نشوء العادات والأساليب الثقافية، وانتشارها، وأفولها. كما شدد على التعددية السببية في تفسير الظواهر الثقافية، وفَنَّدَ كلّ أشكال التفسيرات الاختزالية، مؤكّداً بدلاً من ذلك على «أن الأسباب المباشرة للظواهر الثقافية هي ظواهر ثقافية أخرى». وهو ما أدى به إلى صياغة مفهوم «ما فوق العضوي» (Su-perorganic) – بمعنى أن بعض مجالات الثقافة تتطور بمعزل عن مجالات أخرى أكثر ارتباطاً بالحاجات البيولوجية والقيود البيئية – وهو ما تعرّض للنقد بسببه. كان كروبر ماهراً على صعد الكتابة، والتعليم وتنظيم المعلومات، وأنتج أكثر من 500 عمل من بينها أعمال ذات نطاق ضخم في تاريخ الدراسات الثقافية.

انظر كذلك: **دراسات ثقافية؛ دراسات الأميركان الأصليين.**

جيمس فيليبس (James Phillips)

قراءات:

Driver, Harold E. 1962: *The Contribution of A. L. Kroeber to Culture Area Theory and Practice.*

Kroeber, A. L. 1923 (1948): *Anthropology.*

------ 1944: *Configurations of Culture Growth.*

-------- 1952: *The Nature of Culture.*

------- 1957 (1963): *Style and Civilisation.*

Kroeber, Theodora 1970: *Alfred Kroeber: A Personal Configuration.*

Steward, Julian H. 1973: *Alfred Kroeber.*

كون، توماس س. (Kuhn, Thomas S.)
(1922-)

مؤرخ وفيلسوف علوم أميركي. بعد وضع عدة دراسات تاريخية، نشر كون كتابه بعنوان **بنية الثورات العلمية** (*The Structure of Scientific Revolutions*) (1962)، وهو دراسة في تدوين تاريخ العلوم كان له تأثير يتجاوز إلى حدّ بعيد ما توقّعه الكاتب - أو حتّى ما رغب فيه. ومع أن كون نشر أعمالاً أخرى بعد ذلك، إلا أن كتاب بنية الثورات هو الذي بقي في الواجهة كي يصبح واحداً من أكثر النصوص تأثيراً في العقود الحديثة. نبعت قوته من تحديه للصورة التاريخية التقليدية للعلم باعتباره تطوّراً متدرجاً ومستمراً. قدّم كون بياناً يقول إنَّ تاريخ العلم مكوّن من مراحل بحث مستقرة وتكاد تكون دوغمائية («العلم المعياري» (Normal Science) تفصلها انقطاعات جذرية (الثورات العلمية(Scientific Revolutions)).

وحدة التحليل الأساسية بالنسبة إلى كون هي مجتمع العلماء. حيث يرتبط أعضاؤها معاً من خلال إعدادهم المهني، والذي يتأسس بدوره على الإنجازات العلمية السابقة. وسينظر مجتمع خاص من العلماء، معني باختصاص علمي معين، إلى الإنجازات التي أسست هذا الاختصاص باعتبارها قاعدة استمرار أبحاثهم. يطلق كون على هذا الإنجاز اسم «نموذج علمي»، والبحث المؤسس على هذا «النموذج العلمي» هو ما يدعوه «العلم المعياري».

سيتمتع النموذج العلمي، المكوّن من التزام مشترك (من قبل العلماء الذين يتبعونه) بكوكبة من القوانين، والنظريات، والتقنيات، والمعايير، بمستوى من النجاح في حلّ المشكلات العلمية، وسيكون بالتالي طريقة في التفكير حول المزيد من المشكلات، حيث تتمثل الفكرة في سحب نجاح النموذج العلمي الراهن على مجالات جديدة. يتعين أن يكون النموذج العلمي بالتالي ناجحاً ومفتوح النهاية، إلا أن نموه اللاحق خاضع لحدوده الذاتية بالأساس: إذ لا يمكنه تحدي أسسه التي يقوم عليها. ولهذا فإن العلم المعياري هو من نوع «حلّ الأحجيات» (Puzzle Solving)، يسعى لمزيد من مفصلة النموذج العلمي، إلا أنه يتحاشى التجديدات الكبرى. وكما يطرحه كون، فإن البحث العلمي المعياري «يتمثل في جهد دؤوب ومتفان لحشر الطبيعة في صناديق مفهومية يوفرها الإعداد المهني» (1970, p. 5).

وخلال استمرار النموذج العلمي في حلّ الأحجيات، سيكون نجاحه تراكمياً، ولكن لن يكون أبداً كلياً. ومع أنه سيكون هناك العديد من حالات الفشل الملازمة للنجاحات، تذهب إحدى ادّعاءات كون الكبرى إلى القول إنَّ هكذا حالات فشل لا تمثل وقائع تفنيد مضادة لنجاحات العلم كما يقرر بوبر، وإنما ينظر إليها على أنها مجرد عيوب، أو هي حتّى لا يتم التوقف عندها أصلاً. فقط عندما تتراكم العيوب، أو عندما يبدأ أعضاء المجتمع العلمي بالشعور بعدم الطمأنينة بصددها، تبدأ هذه العيوب بلعب دور ذي دلالة في العلم. عندما تصبح العيوب جداً عديدة أو جداً خطيرة

فإنها تفجر أزمة بالنسبة للمجتمع العلمي، حيث يتضح أن النموذج لم يعد يخدم غايته باعتباره يمثل قاعدة البحث العلمي. وستكون الاستجابة عبارة عن تفشي أفكار ونظريات سيبرز منها في النهاية نموذج علمي جديد. وعندها تكون الثورة العلمية قد حدثت.

الثورة العلمية بالنسبة إلى كون هي حدث غير تراكمي، هي عدم استمرارية (القديم) أو قطيعة جذرية تغير كلّ شيء. وبتعابير اجتماعية، يمثل نموذجان علميان «أنماط متنافية من حياة المجتمع» (1970, p. 74). النماذج العلمية غير قابلة للمقايسة - وتحديداً لا يمكن مقارنة أحدهما بالآخر - إذ لا تمتلك معايير داخلية مشتركة، كما أنها لا تعترف بالمعايير الخارجة عنها. ينجم عن هذا التدليل أن العلم لا يمكن أن يتطور تقدّمياً بالمفهوم المتعارف عليه تقليدياً، إذ ليس هناك من أساس للقول بأنَّ النموذج العلمي الجديد هو أفضل من ذاك الذي ألغاه وحلّ محلّه؛ إلا أن كون يريد أن يحتفظ بأثر من التقدّمية في العلم، إذ يزعم بأنَّ نموه من خلال الثورات هو أشبه ما يكون بالتطور الذي لا عودة عنه انطلاقاً من البدايات الأولية.

يتمثل نقد أساسي لكون في أن هذا البيان عن الثورات العلمية يحمل معه اللاعقلانية إلى العلم، إذ ليس هناك من مبرر معقول لاختيار النموذج العلمي، واستخدام كون لتعابير من مثل «تحوّل - غشطالتي» (Gestalt-Switch) و«تجربة ارتداد» (Conversion Experience) لا تفعل ببساطة سوى إشعال غضب النقاد. ومع ذلك، فمن الواضح أنه يتعيّن على النموذج العلمي الجديد أن ينجح في معاودة بدء حلّ الأحجية الذي انهار مع بروز الأزمة في النموذج العلمي السابق، حتّى ولو أن هذه العملية، كما هو مفترض، قد تحوّلت إلى الاستناد على أساس جديد. أما إذا كان ذلك متوافقاً مع عدم المقايسة الأصلية، فيتعيّن أن يبقى، على أيّة حال، موضع تساؤل.

تتمثل مشكلة كبرى ثانية بالنسبة إلى كون في الاستعمال الغامض لمصطلح «نموذج علمي» الذي يتضمن تحوّلات كبرى من مثل التحوّل من النظرة البطليموسية إلى العالم (الأرض مركز الكون) إلى النظرة الكوبرنيكية، مع كلّ ما حملته من عواقب دينية، واجتماعية، وأيديولوجية، كما يتضمن تغيرات محدودة من نوع تطور نظرية الاحتراق الأوكسيجيني التي لاتهم سوى الاختصاصيين، وهو ما أدى بـ كون إلى التمييز ما بين التزامات المجتمع العلمي الواسعة أي «المصفوفات المعرفية العلمية» (Disciplinary) وبين الإنجازات الخاصة «الحالات النموذجية» (Exemplars) التي تشكّل قاعدة العلم المعياري، ولقد ذهب إلى أن هذه الأخيرة هي التي شكّلت موضوعات تدليلية على النماذج العلمية.

على كلّ حال، لم تكن هذه المحاولة لتوضيح مدى العمومية المصطلحية (للنموذج العلمي) جدّ ناجحة، كما لم تنجح كذلك محاولة كون الأعم لوضع حدود لاستعمال آرائه. أقر كون أن تدليله على النماذج والثورات العلمية اختص فقط بالعلوم الطبيعية، وأن ليس هناك ميدان آخر يستوفي النضج المطلوب أو الدقة العلمية في

بنيته كي يصدق عليه تحليله (للثورة العلمية). إلا أنه لم يعط سوى القليل من الانتباه لهذه الضوابط (التي أوضحها)، إذ استمرت النماذج العلمية بالمعنى الواسع والغامض في الانتشار في كتابات علماء النفس والاجتماع والاقتصاد والتاريخ والفلسفة والمنظرين الأدبيين، وكذلك في أوساط المحللين الثقافيين من كلّ الأنواع.

وهو ما يجب أن يكون على وجه التحديد، إذ ليس من حقّ أي كاتب أن يضع حدوداً للاستعمالات التي تخضع لها أفكاره، وليس هناك نصّ بإمكانه أن يعين حدود استقباله وكيفياته. إلا أن عمل كون تعرض لسوء الفهم منذ البدء. فحيثُ إنّها ظهرت في الستينيّات، تعرضت بنية الثورات العلمية إلى إلحاقها بالروحية الثورية لذلك الزمان، بل أكثر من ذلك تعرضت إلى وضع اليد عليها من قبل حركة الشكّ المضادة للعلم، خلال العقود اللاحقة. إلا أن هذه البنية الثورية العلمية، الأبعد ما تكون عن وصفها بالشعارات الراديكالية المقدسة لزمانها (في الستينيّات) هي في الواقع دفاعٌ محافظ جداً عن العلوم الطبيعية وعن الوسائل المتبعة من قبل ممارسيها. إنها دفاع يقوم على التاريخ والاجتماع، وهي محاولة للتحرّك بعيداً عن أي تعليل فلسفي للعلم، أو تعليل قائم على القيمة، وبالتالي فهي محاولة لتقديم تعليل للتطور العلمي بصياغات وقائعية محضة. إلا أنه، والحقّ يقال، فقد فشل أصل مشروع كون (المقتصر على العلوم الطبيعية) في الحدّ من انتشار تأثيره.

انظر كذلك، فلسفة العلم.

أندرو بالسي (Andrew Belsey)

قراءات:

Barnes, Barry, 1982: *T. S. Kuhn and Social Science.*

Gutting, Gary, ed. 1980: *Paradigms and Revolutions: Appraisals and Application of Thomas Kuhn's Philosophy of Science.*

Hacking, Ian, ed. 1981: *Scientific Revolutions.*

Kuhn, Thomas S. 1957: *The Copernican Revolution: Planetary Astronomy in the Development of Western Thought.*

------- 1962 (1970): *The Structure of Scientific Revolutions.*

------ 1977: *The Essential Tension: Selected Studies in Scientific Tradition and Change.*

Lakatos, Imre, and Musgrave, Alan, eds 1970: *Criticism and The Growth of Knowledge.*

Radnitzky, Gerard, and Andersonn, Gunnar, eds 1978: *Progress and Rationality in Science.*

L

لاكان، جاك (Lacan, Jacques) (1981-1901)

محلّل نفسي فرنسي. كان لاكان بلا شكّ أكثر المحلّلين النفسيين مدعاة للجدل منذ **فرويد**. ولقد كان واحداً من بين الأكثر سلطة عملياً، كما كان له أثر هائل داخل المجتمع التحليلي النفسي وخارجه، حيث أثر على تطور **الحركة النقدية الأدبية**، والفلسفة، والنسوية، ونظرية السينما.

كان مسار لاكان المهني عاصفاً. أختير للانضمام إلى المعهد التحليلي النفسي الباريسي في العام 1934، واستقال منه مع آخرين في العام 1953 كي يؤسس الجمعية الباريسية للتحليل النفسي. وأدى رحيلهم إلى سحب الاعتراف بهم من قبل الرابطة الدولية للتحليل النفسي. تعقدت القضايا التي أدت إلى رحيلهم، وتمثل معظمها في خلافات على سياسات داخلية مع بعض الصدامات الشخصية، ولو أنها تمحورت حول استخدام لاكان لجلسات متفاوتة الطول، أو قصيرة في تحليله للمتدربين، ورفضه التمسّك بمدّة الساعة المتعارف عليها لجلسة التحليل. وفي العام 1963 أدت المسألة ذاتها إلى انقسام ضمن الجمعية الباريسية للتحليل النفسي (Société Psychanalytique de Paris) (SPP) التي لم يعترف بها أبداً من قبل الرابطة الدولية للتحليل النفسي (International Psychoanalytic Association) (IPA)، كما أدت إلى تأسيس مدرسة لاكان الباريسية الفرويدية. رأى لاكان في المعاملة التي تعرض لها من قبل الرابطة الدولية للتحليل النفسي نوعاً من العزل الذي شبهة (1973, pp. 3-4) بالتحريم الذي طرد سبينوزا من الكنيست، والذي تعزز لاحقاً لمنع إلغاء هذا الطرد. كانت المدرسة الباريسية للتحليل النفسي منظمة مزدهرة مع أنها حفلت بالأزمات، وانتهى بها الأمر أن حلق من قبل لاكان في العام 1980. تدعي عدد من المنظمات المتنافسة راهناً بأنها الوريثة الشرعية لفكر لاكان، وأهمها مدرسة الحقل الفرويدي التي يديرها جاك - آلانميلر، صهر لاكان ووصيه الأدبي (انظر Roudinesco, 1986).

تشكل أطروحة لاكان للدكتوراه التي تناقش العلاقة بينه ذهان العظام (البرانويا) والشخصية كتابه الفعلي الوحيد ,Lacan) (1932. تقوم شهرته في المقام الأوّل على أوراقه التي جمعها على مضض في الكتابات (*Les Ecrits*) (1966). قبل نشر الكتابات كانت القناة الأساسية لينقل تعاليم لاكان تتمثل في السمينار الذي ابتدأ كجماعة دراسية خاصة عام 1951 الدراسة حالة دورا (Freud, 1905a) والذي توسع تدريجياً إلى ندوة عامة، وإلى واحد من أكثر مشاهد الحياة الفكرية الباريسية شهرة. السمينار هو حالياً قيد النشر، وتتوفر منه راهناً ثلاثة مجلدات بترجمة إنجليزية ;Lacan, 1973; 1975) .1978)

تخرّج لاكان في الأصل طبيباً، وتخصص بالطبّ العقلي قبل أن يبدأ تحليله مع رودولف لوفنشتاين -Rudolph Lowen) (stein في العام 1934، وسرعان ما اكتسب سمعة الإلكينيكي (Clincian) والمشخص ذي الفطنة المبرزة. نشر أوائل منشوراته التي كانت تعالج حالات الذهان العظامي في المجلات الطبّية، وكانت هذه المنشورات تدين بالكثير إلى التقاليد الطبّية العقلية الفرنسية وخصوصاً إلى معلمه كليرامبولت (Clérambault) أكثر مما تدين إلى فرويد. في أطروحته للدكتوراه، على سبيل المثال، كان يستشهد بفئات الآلات العقلية والهوس الجنسي ما قبل الفرويدية لتفسير أصول العظام. كان لاكان في الثلاثينيّات قريباً من السورياليين، حيث كانت محاولاته المعكرة لإيجاد نوع من التوازي ما بين الأشكال الأدبية وعلم الأمراض على علاقة أكيدة بممارساتهم الفنية، ومع كلّ من الحالة شبه العظامية عند سلفادور دالي Salvador) (Dali، وترويج بروتون (Breton) للكتابة الآلية.

لم يكن الارتباط مع السورياليين مثاراً للدهشة، ذلك أنه لسوء حظّ فرويد فقد لقي ترحيباً أكثر حرارة بما لا يقاس من قبل السورياليين عما لقيه من قبل المؤسسات الطبّية والطبّية العقلية الفرنسية (انظر ,Macey 1988) كما لقيت أطروحة لاكان بدورها في المحيط ذاته القراء الأكثر تعطشاً. وستبقى السوريالية ذات أثر مهم (على لاكان)، إذ يقود العديد من الإلماحات الأدبية الوافرة في كتاباته على الكتّاب السورياليين، كما إنّ أسلوبه المميز مدين بعض الشيء إلى أعمالهم.

تتمثل أولى مساهمات لاكان الكبرى في نظرية التحليل النفسي في وصفه لمرحلة – المرآة. يصطبغ تدليله على هذه المرحلة الحرجة من النمو، بشدة. بهيغلية كوجيف (انظر الآخر)، كما يتجلى الأثر ذاته في الورقة ذات الصلة والتي يعاد فيها صياغة التحويل باعتباره سلسلة جدلية من المتماثلات (Lacan, 1951). ورغم المستوى الرفيع لمرجعيات لاكان الفلسفية البالغة الاتساع، وإدماجه لعناصر من فلسفة هايدغر، إلا أن قراءة كوجيف لـ هيغل توفر الأساس الفلسفي الأكثر قناعة لنظرياته.

كان إلقاء الورقة الشبيهة بالبيان عام 1953 في مؤتمر الجمعية الباريسية للتحليل النفسي والمعروفة بخطاب رومان هو الذي أعلن حقاً عن عودة لاكان إلى فرويد ,Lacan, 1953) (in 1966 and 1977. حمل الشعار معنيين أوليين. فمن ناحية أولى، نادى لاكان بالعودة

إلى قراءة مدققة لنصّ فرويد، أي إلى قراءة حرفية لفرويد، بدلاً من الرجوع إلى الأدبيات الثانوية المتراكمة. وشكّل إنجاز هذه القراءة الهدف الثابت للسيمنار. كما عبّر الشعار من ناحية ثانية عن عداء مستحكم لعلم نفس الأنا، المعتبر **كأيديولوجية سائدة**، وكشكل من أشكال السلوكية التي تطمس إلهام فرويد، حتّى إنّها تطمس اكتشاف اللاوعي. يمثل علم نفس الأنا، بالنسبة للاكان، تكيف الفرد للبيئة، وكتب الاكتشاف، الفرويدي القائل بأنَّ الأنا، كما برهنت مرحلة المرآة، هي نتاج التماثل الاستلابي، وأنها ليست ذات حدود مشتركة مع **الذات**، وبالتالي فليس باستطاعتها أن تكون سيدة في دارها. يأخذ لاكان حرفياً بتعريف أنا أو Anna (O للتحليل النفسي باعتباره علاج كلامي (Breuer and Freud, 1893-5). الكلام هو الوسيط الوحيد للتحليل، ويتعين أن يكون وظيفة الكلام واللغة وحقلهما مركزية لكلّ من الممارسة العيادية التحليلية النفسية، ولتدريب المحللين النفسيين. لا يستشهد لاكان في ورقة العام 1953 بأية نظرية نسائية خاصة، وإنما يرجع إلى مفهوم عام في الكلام واللغة يُسْتَسْقي من مصادر متباينة من مثل هايدغر **وليفي - ستراوس** (1949). يقدم هايدغر التعارض الثنائي بين الكلام الفارغ والمليء، مما يميل على التوالي إلى **الخطاب** النمطي الذي يُستلب فيه المحلّل، وإلى الاستخدام ألف عمل والعلاجي للكلام الذي يمكنه أخذ الآخر بالحسبان. ويستخدم لاكان ليفي - ستراوس للتأكيد على نظرية اللغة فائقة الأهمية بما هي نظام **رمزي**. اللغة هي العنصر الذي يعّرف الذاتية لأن استعمالها يتضمن دوماً إحالة إلى الآخر. الرمزي هو نظام مفروض فوقياً على مجال الطبيعة، إذ لا يوجد بينهما صلة أو نظام قرابة. وهكذا تمكّن الآن إعادة صياغة نظرية فرويد في **عقدة الأوديب** انطلاقاً من انخراط الذات في نظام رمزي يحظر سفاح المحاور حيث تخضع هذه الذات للقانون الذي ينطق به اسم **الأب**.

الرمزي هو أحد الأنظمة الثلاثة المترابطة التي تبني الوجود بين - الذاتي (انظر خيالي/ رمزي/ واقعي). ويظهر ثالوث بنيوي مشابه قد يتضمن إحالة إلى ثالوث فرويد المكوّن من الهو، والأنا، والأنا الأعلى، في البنية الثلاثية المكونة من الحاجة، الطبّ، والرغبة، والتي تتعلّق بالعبور من الطبيعة إلى **الثقافة**، على غرار نظرية الرمزي. تميل الحاجة ببساطة إلى المستوى البيولوجي، والحاجة إلى التغذية. ويضيف الطبّ التعبير عن الحاجة بواسطة اللغة: فالذات مجبرة على أن تعبر عن أو تترجم الحاجة البيولوجية بمفردات رمزية. وأما المتبقي، أو التباين ما بين الحاجة والطلب، فهو ما يشكل بالنسبة إلى لاكان الرغبة التي سرعان ما أصبحت الموضوع المركزي. وهكذا فبينما كان مرضى فرويد مدفوعين بالتمنيات والنزعات، فإن أشخاص لاكان مدفوعين بالرغبة، وبالتالي فبإمكانه الادّعاء بأنَّ المقابل التحليلي النفسي للكوجيتو الديكارتي هو الرغبوية (الرغبة في) يمكن الوقوف على عناصر من نظرية الرغبة في التنظير لمرحلة المرآة، ومن الواضح أن دين لاكان تجاه كوجيف لا يزال هائلاً في ورقة العام 1960 حول جدلية الرغبة والإطاحة بالذات (1960، في 1960 و1977) وفي رأيه القائل إنَّ رغبة الإنسان هي رغبة الآخر. الرغبة، في نهاية المطاف، هي دوماً الرغبة في الحصول على الاعتراف. غالباً

ما يدّعي لاكان، على غرار فرويد من قبله، أنه ليس فيلسوفاً، إلا أن تنظيره في الرغبة يرتكز بشدة على موضوعات تشتق في نهاية المطاف من هيغل.

لم يبدأ لاكان في اعتماد الألسنية فعلياً إلا في ورقة العام 1957 بعنوان **قوة الكتابة** (1957, in Lacan, (*Agency of the Letter*) (1966 and 1977. الألسنية موضع البحث هي ألسنية دو سوسور، مع أن لاكان استخدم لكثرة أعمال **جاكوبسون** حول الفونيمات (وحدات اللفظ الصغرى)، وحول **المجاز والكناية**. ينظر إلى اللغة، تبعاً لسوسور، باعتبارها نظام متزامن من الوحدات المتقطعة، حيث يعتبر أن المعنى ينبثق من تفاعلها. ويلح المعنى، بناء على طرح لاكان من خلال سلسلة من المدلولات، إذ إنَّه لا يتجسد في أي عنصر مفرد منها. وتؤشر الصدارة التي محضها الدال على مغادرة لاكان للأرثوذكسية السوسورية. إذ بينما يشدد الألسني على أن المعنى هو نتاج وحدة الدال والمدلول ضمن **الإشارة**، يفرّق المحلل النفسي بين الاثنين مشدداً على عدم وجود تطابق نهائي بين القطبين. لن يتطابق الدال والمدلول أبداً وبأي معنى قاطع إذ وحده الدال المفضل المعروف باسم **القضيب** هو ما يضمن عنصر الثبات من خلال وضع حدّ للانزلاق اللامنتهي للدال بدون ذلك. يتيح اعتماد لاكان لبعض العناصر من ألسنية سوسور أن يدافع عن فكرة تكوين **اللاوعي** كلغة، وهو ادعاء يجد مزيداً من الدعم له من خلال التشابه المنظور ما بين تكوينات اللاوعي (أعراض، **عمل- الحلم**)، وبين صيغ **المجاز والكناية** البلاغية التي تعتبر أنها تمثل قطبي اشتغال اللغة، تبعاً لجاكوبسون.

كان ادعاء لاكان بأنَّ اللاوعي مكون كلغة دوماً مثاراً للجدل. أن يمثل، في رأي بعض المحللين فكرته للتحليل النفسي تتجنب عملياً كامل قضية التأثر والانفعال (Green, 1986)، هذا في حين تكررت الإشارة إلى أن استناد لاكان على النصوص الفرويدية المبكرة من مثل **تفسير الأحلام** (Freud, 1900) **واللغات وعلاقتها باللاوعي** (Freud, 1905b) القابلة للقراءة الألسنية بسهولة أكبر بكثير **الأنا والهو** (Freud, 1923) على سبيل المثال، يعني أن عودته إلى فرويد ارتكزت على قراءات جدّ انتقائية.

ومع أن لاكان كان يرى أن عمله الأوّل يتمثل في إعداد المحللين والدفاع عن العودة إلى فرويد، فإن أعماله وجدت لها تطبيقات متنوعة، وأصبحت عملياً جزءاً من حقل ثقافي عام يشكل التحليل النفسي عنصراً مكوناً منه بالمعنى الواسع. بدا هذا الحقل في الستينيّات واعداً بإقامة نوع من التمفصل ما بين **الماركسية** والتحليل النفسي يمكن أن يوفر تدليلاً مادياً حول كيفية تكون الذات في **الأيديولوجية** ومن خلالها (Althusser, 1964). وهكذا أصبح لاكان جزءاً من تحالف ثلاثي مع كلّ من ألتوسير وفوكو، حيث تمثل القاسم المشترك بينهم في موقفهم النظري المعتاد للنزعة الإنسانوية. مهد هذا التحالف السبيل لتبنيه المبدئي من قبل النسوية (Mitchell, 1974)، مع أن العنصر الماركسي منه سرعان ما تمّ ضياعه. ما شدّ اهتمام النسويات، هو أن لاكان بدا أنه يقدم تجاوزاً ممكناً لتصريحات فرويد الإشكالية حول الأنوثة، حيث تتجنب نظرية القضيب بقايا النزعة الفرويدية بيولوجية المنحى من خلال تنظير التكوين الرمزي، وحتّى الشكلي

للهويات الجذرية. لم تقبل كلّ النسويات هذا المنطق، بالتالي ظلت مسألة ملائمة لاكان للنسوية مثار جدل شديد (انظر: Irigaray, 1977). عرّضت الأهمية المعطاة للقضيب لاكان لتهم جدية بنزعة المركزية القضيبية في التفسير في حين عرضته الصدراة التي أولاها للغة وللدال إلى النقد القائل بأنّه أعاد في الواقع إنتاج النظرية اللاهوتية التي تقرر أنه في البدء كانت الكلمة (In the Beginning was the Word).

دايفد ماسي (David Macey)

قراءات:

Althusser, Louis 1964: "Freud and Lacan".

Bowie, Malcolm 1991: *Lacan.*

Breuer, Joseph, and Freud, Sigmund 1893-5: *Studies on Hysteria.*

Freud, Sigmund 1900: *The Interpretation of Dreams.*

------ 1905b: "Fragment of an Analysis of a Case of Hysteria".

------- 1905c: *Jokes and their Relation to the Unconscious.*

------ 1923a: *The Ego and the Id.*

Green, André 1986: *On Private Madness.*

Irigaray, Luce 1977a: "The Poverty of Psychoanalysis".

Lacan, Jacques 1932: *De la Psychose Paranoiaque dans ses Rapports avec la Personalité.*

----- 1951: "Intervention on transference".

------ 1966: *Ecrits.*

------ 1973: *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis.*

----- 1975: *The Seminar of Jacques Lacan. Book 1, Freud's Papers on Technique* 1953-54.

----- 1977: *Ecrits: A Selection.*

------ 1978: *The Seminar of Jacques Lacan. Book 2, The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis.*

Lévi-Strauss, Claude 1949: *The Elementary Structures of Kinship.*

Macey, David 1988: *Lacan in Contexts.*

Mitchell, Juliet 1974: *Psychoanalysis and Feminism.*

Roudinesco, Elisabeth 1986: *Jacques Lacan and Co: A History of Psychoanalysis in France* 1925-1985.

لاكو – لابارت، فيليب (Lacoue-Labarthe, Philippe) (1940-)

فيلسوف فرنسي ومنظّر أدبي، تأثّر كثيراً بكتابات هايدغر (Heidegger)، ودريدا (Derrida) وليوتار (Lyotard). ودارت كتاباته الرئيسيّة حول مواضيع التاريخ الفرنسي والفكر الألماني الما بعد – الرومانطيقي، وشملت العلاقة الجدلية النزاعية القوية بين الفنّ، التمثيل (الفكر)، الأخلاق والسياسة. وقد تتبّع لاكو – لابارت هذه العلاقة وصولاً

إلى أصولها في عقيدة أفلاطون المتناقضة، عقيدة المحاكاة (Mimesis) صعوداً، وعبر كَنْتْ (Kant)، إلى ظهورها في أشكال الأيديولوجيا الجمالية المعبّاة - بدءاً من نيتشه (Nietzschie) (على الأقل نواحٍ معينة منها) إلى فكر هايدغر مما يطرح مثل تلك القيم كمحكّ للصدق التاريخي والسياسي المكشوف. وقد تمَّ هذا المشروع، بمهارة كبيرة، في مجال من البحث ودقّة نقدية في الكتاب: **المطلق الأدبي** (*The Literary Ab-solute*) (شاركه في تأليفه جان لوك نانسي (Jean-Luc Nancy)) وفي كتاب **طوبوغرافيا** (*Typography*) وهو عبارة عن مجموعة من المقالات المترابطة دارت حول فكرة الرغبة المحاكية، المنافسة وسياسة التمثيل. وبدا لاكو - لابارت في أضعف حالاته - مثل الكثير من المعلّقين - عندما حاول أن يجعل من هايدغر المفكر الأعمق الذي تناول تلك المسائل ومسائل أخرى ذات صلة بها.

قراءات:

Lacoue - Labarthe, Philippe 1989: *Typography: Mimesis, Pholosophy, Politics.*

------ 1990: *Heidegger, Art Politics: The Fiction of the Political.*

كريستوفر نوريس (Christopher Nor-ris)

فلسفة اللغة (Philosophy of Lan-guage)

على الرغم من ظواهر الترابط المتداخل والواضح بين **(i)** الفلسفة اللسانيّة (Lin-guistic Philosophy) **(ii)** فلسفة اللسانيّات (Philosophy of Linguistics) و**(iii)** والسيميائية (بالمعنى «المهني» (Se-mantics))، لا بُدَّ من تمييز فلسفة اللغة عنها. فالفلسفة المذكورة أولاً هي عبارة عن منهج، يمكن تطبيقه في جميع مناطق الفلسفة، وهو يتميّز بانتباهه الدقيق لاستعمال المفردات. والفلسفة الثانية هي فرعٌ من فلسفة العلم معنيٌّ بلغة الاختصاصي وبمنهجية اللسانيات. وثالثها عبارة عن برنامج لتعيين الأشياء، والأصناف... إلخ. للمفردات لكي تنتج تحديدات لشروط الصدق الخاصة بالجمل.

وفلسفة اللغة إن هي إلا محاولة مهمتها الرئيسيّة توفير شرح عام موحَّد وواضح للعلاقات بين اللغة والمتكلمين، وبين اللغة والعالم. (فاللغة، تستعمل من قِبَل البشر وفيما بينهم، وعن العالم). فيتبع إحدى المناطق مسائل مختلفة من مثل فطرية المعرفة اللسانية التي ادّعاها تشومسكي (Chomsky)، والتصنيف المناسب لأفعال الكلام التي بها «نفعل الأشياء بالكلمات». ويتبع المنطقة الثانية مسائل الموازاة (أو الافتقار إليها) بين بُنى اللغة والواقع، وطبيعة العبارات التي تشير إلى مراجع. وتجتمع المنطقتان في نظرية المعنى. فلا شرح للمعنى يكون وافياً إن لم يشرح كيفية فهم البشر للمفردات وكيفية علاقة المفردات بالعالم. وهناك نقد عام للنظرة التي تقول، إن المعاني هي «أفكار» في الرأس، مؤداه أن مثل هذا القول لا يشرح كيفية «إمساك» المفردات بالواقع. وكذلك، تنتقد، أحياناً، النظريات «الواقعية» - التي تقول، مثلاً، بشروط الصدق الموضوعية للجمل - لعدم توضيحها لكيفية نجاح المفردات في أن يتمكن المتكلم/ المستعمون من فهمها.

إن السّمة اللافتة والمدهشة لفلسفة القرن العشرين تتمثّل في المرتبة المركزية التي تحتلها فلسفة اللغة. وقد أسهمت عوامل عدة في حصول هذه «الانعطافة اللسانية» (Linguistic Turn). وأول العوامل يتمثل في تطوّرات علم المنطق التي لم تقتصر على توفير أدوات جديدة لتحليل اللغة (مثلاً، الأسرار)[1]، بل كشفت، أيضاً، عن فجوات واضحة بين «سطح» علم النحو الصرف والمنطق الذي يقع في الأساس الذي رأى العديد من الفلاسفة، وجوب حيازة اللغة عليه. وقد أوحى هذا الإدراك بمحاولة هدفها تحليل اللغة اليومية إلى بُناها المنطقية - وهو ما قام به، بأشكال مختلفة كلّ من فريجه (Frege)، وراسل (Russell)، وتشومسكي (Chomsky) ودايفدسون (Davidson).

ثانياً، وُجِدَ حسّ متنام، أوحت به بصورة جزئية علوم النفس والأنثروبولوجيا، حسّ بوجود رابطة عميقة بين الفكر واللغة. وهنا، نحتاج أن تميّز بين فكرتين بارزتين في كتابات فتغنشتاين المتأخرة. إحداهما تفيد أن معايير تحديد الأفكار هي ذاتها لسانية، وبالضرورة هي كذلك. فلا يقدر الواحد أن يعزو هذا الفكر أو ذاك أو هذا التصوّر أو ذاك لمخلوق من دون أن يكون له قدرة على إظهاره لغوياً. والفكرة الأخرى تقول، إن الطرق العامة التي بها يفكّر مجتمع ثقاة ما ويتصوّر الواقع مرتبط ارتباطاً لا ينفك باللغة التي يتكلمها. لذا، فإن علوم النفس الفلسفية والأنثروبولوجيا الفلسفية، كليهما، يتطلّبان فلسفة اللغة.

وأخيراً نقول، إنّه من الجلّي أنه يمكن للعقائد الخاصة باللغة والمعنى أن يكون لها نتائج ضمنية عميقة ومقلقة للفلسفية بشكل عام. والمثل اللافت كان نظرية المعنى عبر التحقق التي قال بها الوضعيون المنطقيون. فإذا كانت الجمل التي يمكن التحقق منها تجريبياً (وكذلك القضايا[2] المنطقية) هي وحدها، لها معنى، فالنتيجة هي وجوب أن تكون بيانات الثيولوجيا، والأخلاق والفلسفة ذاتها نوعاً من اللامعنى. وحديثاً، نذكر أن فكرة اختفاء الذات (Disappearance of the self) وفكرة موت **المؤلّف** (*Death of the Author*) وهما من النتائج التي توصّل إليها الكتّاب «ما بعد البنيويين»، في فرنسا، هما مستمدتان من الفكرة التي تقول، إن الشخص عبارة عن ذبابة عالقة في شبكة عائمة طليقة مؤلّفة من معانٍ قلقة لا سيطرة حرّة مستقلة أو قبضة له أو لها عليها.

قراءات:

Cooper, D. E. 1987: *Philosophy and the Nature of Language.*

Devitt, M., and Sterelny, K. 1987: *Language and Reality: An Introduction to the Philosophy of Language.*

Hacking, I. 1975: *Why Language Matters to Philosophy.*

Harrison, B. 1979: *An Introduction to the Philosophy of Language.*

Martinich, A, ed. 1990: *The Philos-*

(1) الأسرار هي الترجمة المنطقية لتعبير Quantifiers ومعناه، في علم المنطق، كلّ وبعض اللتان تتقدمان الجمل (القضايا في علم المنطق) مثل: كلّ إنسان فانٍ، وبعض الناس شاعر (المترجم).

(2) القضايا، في لغة علم المنطق، هي الجمل في علم النحو أو الصرف، وتحديداً، هي الجمل الخبرية فقط التي تحتمل الصدق والكذب، لا سواها (المترجم).

ophy of Language.

دايفد إ. كوبر (David E. Cooper)

نظريات اللغة (Language Theories)

ثمة طرق مختلفة كثيرة لدرس اللغة. وفي أي ميدان، هناك أنواع من المسائل تسود البحث في زمن معين، وأنواع من النظريات تُقترح كأجوبة عليها. فإذا سادت نظرية لوقتٍ من الأوقات، ثمّ استبدلت بغيرها، فذلك يكون لوجود قوى تاريخية فاعلة من المفيد تجربتها وتحديدها. وقد تكون العلاقة بين نظرية وسياقها التاريخي بسيطة أو معقّدة، وتوضيح هذه العلاقة هو أفضل سبيل لفهم وظائف النظريات.

يمكن درس نشوء نظريات اللغة درساً مفيداً على النحو التالي: نستطيع، في كلّ طورٍ، أن نحدّد الخلفية التاريخية، وما هي المسائل الرئيسيّة التي اعتبرت، والنظريات الرئيسيّة التي صيغت. ويمكننا أن نذكر ما يمكن أن تكون أجوبة الباحثين الرئيسيين على السؤالين التاليين: «ما هي اللغة؟» و«ما هي النظرية؟».

نشأت نظريات اللغة، الأولى، المتصفة بالاتساق في الأزمنة الحديثة في أوائل القرن التاسع عشر، نتيجة تغيرات في الاستعمار الأوروبي. كان المستعمرون الأوائل سعداء بالقضاء على السكان الأصليين في الأراضي التي وضعوا يدهم عليها، أو استخدامهم عبيداً في العمل الزراعي. ثمّ اضطرتهم ظاهرة التصنيع لإنشاء وتطوير نخبةٍ تنفيذية وإدارية في المستعمرات، لذا قررت القوى الاستعمارية، وعن كرهٍ، تعليم بعضٍ من «السكان الأصليين» وكان القصد من جزء من العملية سوقهم لاعتناق المسيحية. فبدأ الإداريون والمبشرون الدينيون بدرس لغات رعايا المستعمرين.

وسريعاً ما تبين أن بعضاً من تلك اللغات «الغريبة المجلوبة» لم تكن بتلك الغرابة: إذا اكتشف أن السنسكريتية التي هي لغة النصوص الهندوسية المقدسة مشابهات مذهلة مع اللغة اللاتينية الكلاسيكية ومع اللغة اليونانية، وأن الألسن الحية، مثل الفارسي، والسنهاليسي (Sinhalese)، والهندي، مشابهة للعديد من اللغات الأوروبية. فكان طرح للسؤال الواضح التالي: كيف حصل ذلك؟ فنشأ ميدان باسم فقه اللغة التاريخي والمقارن (Philology) عبر مسعى الباحثين الرامي حلاً لتلك الأحجية. والنظرية التي سادت أفادت بأن جميع تلك اللغات من نسل لغة واحدة، أطلق عليها اسم الهندو-أوروبية، والتي كانت تتكلم في أوروبا الشرقية وآسيا الصغرى في الأزمنة ما قبل التاريخية (انظر: Lehman, 1967; Thieme, 1955).

قامت تلك النظرية على أساسين حاسمين. أولهما كان على الباحثين أن يطوروا أدوات دقيقة لتحليل المقومات المادية للغات المختلفة، نعني، أصواتها وبنية كلماتها.

لذا، فإن الميدانين اللذين لهما صلة، وهما علم الأصوات (Phonetics) وعلم الصرف (Morphology) حققا خطوات واسعة. وثانيهما، كان لا بدّ من أن يكون هناك نظرية عامة تجيب على كيف تغيرت اللغات ولماذا تغيرت لوقف الفكرة الشاذة التي ازدهرت في محاولات سابقة، فكرة رسم أصول الكلمات. فنشأت، وفي الوقت

المناسب، نظرية دقيقة مختصة بتغير اللغة. في القسم الأوّل من القرن، كان يمكن لشخصية رئيسيّة مثل فرانز بوب (Franz Bopp) (1791-1867) أن يقول إن اللغة كيان عضوي تآكل وصار بسيطاً منذ أمجاد الأزمنة الكلاسيكية. ولو سئل عن النظرية لكان ذكر الدِقّة التحليلية وأهمية النماذج العامة. غير أن باحثين متأخرين مثل كارل بروغمان (Karl Brugmann) (1849-1914) سوف لا يوافق على كلمة «تآكل» في الإجابة الأولى، لكنه سيقبل الجواب الثاني مؤكّداً على كلمة «عامة».

وفي أوائل الجزء الأوّل من القرن العشرين، راحت أحجية جديدة تذرّ قرنها وتتصدر الموقف. فقد عنى التقدّم التكنولوجي، مما عنى، ضرورة تعليم المزيد من «السكان الأصليين» وتحويلهم إلى مثقفين. ومن جديد، كان المبشرون الدينيون هم الذين قادوا العملية، فأنشأوا مدارس تبشيرية في المستعمرات وترجموا **الكتاب المقدس** إلى اللغات المحلية. وفي حين كان التركيز في الفترة السابقة على اللغات الميتة، وبالتالي، على الكتابة وليس على التكلّم، غدت المسائل المركزية تختص بكيفية وصف اللغات الحية وصفاً صحيحاً، وبخاصة اللغة المحكية، وبكيفية تصميم أنظمة كتابة للذين لا يملكونها (الأكثرية).

كان حلّ المسألة الأولى الدافع الرئيسي للنظريات البنيوية الخاصة باللغة التي نشأت وتطورت في أوروبا وأميركا خلال تلك الفترة. وقد جعلت تلك النظريات بنية اللغات (الأصوات، والكلمات، والإعراب المعني ببناء الجملة) اهتمامها المركزي، مهمّشة أو متجاهلة المسائل المتعلّقة بمعنى اللغة ووظيفتها. وكان هنا سببان للتأكيد على البنية. الأوّل تمثل في الاعتقاد بأنَّ المعنى والوظيفة ليسا عرضةً للبحث العلمي الصارم. والثاني هو أن الباحثين أرادوا أن يصفوا كلّ لغة بمفرداتها، وليس بتطبيق المفردات التحليلية المستعملة في اللغات الأوروبية، وهذه ممارسة كان لها نتائج معاكسة وغير ملائمة عندما كانت اللغات الحديثة توصف في قواعد اللغة في المدرسة باستعمال تصورات مستمدة من قواعد اللغة اللاتينية واليونانية. فاستهدف اللغويون البنيويون في تلك الحقبة توفير مجموعة من الإجراءات الأتوماتيكية يمكن للغوي، بها، أنْ يستخلص بنى أي لغةٍ من مقدار غير كبير من المعطيات (انظر زيليغ هاريس (Zellig Harris)).

المسألة الثانية، مسألة خلق أنظمة كتابة، أدت إلى مزيد من التحسينات في دراسة أنظمة الصوت في اللغات المختلفة. نعني ميدان علم الأصوات (الفونولوجيا). إن مفهوم الفونيم (Phoneme) – وهو فئة من الأصوات في لغة غير متعارضة مع بعضها البعض – وكلاً منهاتعتبر مركزيةً، هنا. ففي اللغة الإنجليزية، على سبيل المثال، نجد أن صوتي l في كلمة Feel وكلمة Leaf مختلفان، لكن أحدهما يظهر دائماً في بداية الكلمة، بينما يظهر الآخر في النهاية: هما عضوان في الفونيم ذاته، لذا يمكن أن يتمثلا في الكتابة بذات الحرف. كان هذا النمط من التفكير مهماً في ابتداع أنظمة كتابة فعالة. وعلى كلّ حال، نذكر أن أنظمة الكتابة طرحت أيضاً مسائل اجتماعية وسياسية. ولغة شونا (Shona) الأفريقية مثل مفيد. فهي ليست لغة واحدة، بل هي مجموعة من اللغات المحلية

تختلف في نطقها، وقواعدها، ومفرداتها. وإحداها التي تدعى زيزورو (Zezuru) استعملت أساساً لنظام الكتابة (والقواميس وقواعد اللغة) الخاص «بالشونا المعيارية». وقد استعملت زيزورو لأنه صادف أن كانت لغة هاراري (Harare) المحلية [والتي كانت تدعى سالزبوري (Salisbury)، عندئذٍ]، حيث أقام أكثر الأوروبيين.

تطابقت حقبة البنيوية مع نمو المقاومة الوطنية المنظمة للاستعمار في مستعمرات عديدة. ومعاملة كلّ لغة بذاتها على أنها بنية معقّدة لاءمت ملائمة جيدة التأكيد على الاعتزاز باللغات والثقافات التقليدية التي عزّزتها الحركات القومية (والمدعومة من لغويين كثر). وكان تسجيل اللغات الأهلية للأجيال القادمة مهماً أيضاً، لأن الكثير منها زال نتيجة للاستعمار الأوّل الذي اتصف بالإبادة الجماعية، والذي جئنا على ذكره أعلاه، والذي لا يزال مستمراً، وبعنادٍ في أنحاء معينة من العالم.

الشخصيتان الرئيسيتان في هذه الفترة كانتا فرديناند دو سوسور (Ferdinand de Saussure) (1857-1913) في أميركا (انظر: Saussure, 1913 Bloomfield, 1933). وقد اعتبر بلومفيلد اللغة شاملة جميع التعابير التي ينتجها مجتمع متكلم. وإذا سئل عن النظرية، فإنّه سيقول عن منهج موثوق يمكن اعتماده لجمع، وتحليل، وتنظيم تلك التعابير.

التغير الكبير الذي أعقب ذلك ارتبط بحرب (1939-1945). فالاطّلاع الواسع على اللغات، مثل اللغة الألمانية أو الروسية أو اليابانية صار مصدراً استراتيجياً نافعاً لقوى الحلفاء خلال الحرب وبعدها، فاحتاجت قوى الحلفاء إلى طرق سريعة وفعالة لتعلم هذه اللغات وسواها. وبعد الحرب، صارت اللغات التي لم تدرس دراسة واسعة في أوروبا وأميركا مهمة، مثل اللغة العربية، والصينية، ولغة سكان جزيرة الملايو. وطلب العديد من اللسانيين (Linguists) البنيويين لوضع تصاميم لمواد تدريس اللغة، وظهر ميدان «اللسانيات التطبيقية» عندما صارت مسألة أفضل كيفية لتعلم وتعليم اللغات الجديدة هي المسألة المركزية. فكان الحلّ المفضل هو التدريب البنيوي المتكرر الذي نشأ من تأثير السلوكية في علم النفس (أي مجموعة من التقنيات بحسبها يكافأ السلوك المرغوب ويعاقب غير المرغوب).

والشخصيتان الرئيسيتان كانتا إيرل ستيفك (Earl Stevick) وروبرت لادو (Robert Lado) (انظر Lado, 1964). فإذا سئل اللسانيون التطبيقيون الأوائل عن تعريف اللغة، فإنّهم سيجيبون بالقول، إنها مجموعة من العادات التي تتعلم من التجربة. فالنظرية عندهم عبارة عن مجموعة من التقنيات العملية التي يمكن الاعتماد عليها لإنتاج حاصل مرغوب فيه.

بعد نهاية الحرب كان اقتصاد الولايات المتحدة الأقوى في العالم، وباشرت الولايات المتحدة بالقيام بما صار يتذكره الناس بكآبة فيما بعد. على أنّه ازدهار اقتصادي، أُحرق جزء كبير منه في إخفاق عسكري واسع وبتدخل مسلّح في أي مكان كان مهدداً المصالح الاستراتيجية للبلاد ولحلفائها. وإن التحرر النسبي من الضغوط الاقتصادية في بعض الأقسام السكانية مكّن الباحثين من تجاوز المسائل العملية

الملحة، مسائل الفترتين الزمنيتين السابقتين. وخطت التكنولوجيا خطوات واسعة، وكان اختراع الكمبيوتر خاصة، مسؤولاً بطريقة غير مباشرة عن نشوء مجموعة الأحجيات التي تلت، إذ أدى إلى ظهور فرع جديد من الرياضيات دعي النظرية اللغوية الصورية، وكان أحد ممارسيها نعوم تشومسكي (Naom Chomsky).

رأى تشومسكي أن اللغة- والأصح القول، قواعد اللغة- لا يمكن رؤيتها رؤية متسقة إلا إذا اعتبرناها نظاماً معرفياً موجوداً في عقل الشخص الذي يتكلم تلك اللغة.

ويمضي ليقول، إن الكثير من صفات اللغة فطري في البشر، أي: كلّ واحد منا، بحسب قوله، يجوز على قواعد ومبادئ من قواعد اللغة مجردة، ومحولة إلى رموز في جيناتنا (Genes) - ومبرمجة في داخل أدمغتنا، إذا فضلت هذا القول. وتظهر قواعد لغة معينة عندما تكون هناك خيارات محدودة معينة يسمح بها البرنامج الجيني (Genetic)، خيارات يقوم بها شخص صغير يريد أن يكتسب اللغة، على أساس المعطيات البسيطة المتاحة لأي طفل. فما أنشأه تشومسكي، إذن هو نظرية بيولوجية في اللغة. وإذا طلب من تشومسكي أن يعرف اللغة فسوف يقول، إنها ليست بالتصوّر المفيد، أي: التصوّر المهم هو القواعد (Grammar) منظوراً إليه كنظام بيولوجي. والنظرية عند تشومسكي محاولة لشرح سبب كون جزء من العالم بالشكل الذي هو عليه (انظر ;Chomsky, 1988 Salkie, 1990).

لا بدّ من بعض الملاحظات لإكمال تلك الصورة. أولاً، ليست الأطوار الأربعة بذلك الانفصال الذي صوّرتها به. فعلى سبيل المثال، كلا سوسور وبلومفيلد قاما بعمل مهم في اللسانيات التاريخية، والواقع هو أن كتاب بلومفيلد الممتاز احتوى على بعض النقاشات الممتازة عن كيفية تغيّر معاني الكلمات في مجرى الزمن، بالإضافة إلى الرأي المعروف والمفيد أن دراسة المعنى ليست جزءاً من اللسانيات العلمية. وعلاوة على ذلك، نقول إن كلّ طور كان يؤثر في الطور الذي يليه، أي: الأدوات التي طوّرت والنتائج التي تحققت في فترة زمنية أرست الأساس للفترة الزمنية اللاحقة (انظر للحصول على صورة كاملة: Robins, 1967).

ثانياً، ربط كلّ فترة زمنية بخلفيتها التاريخية يجب ألا يعتبر تقليلاً من قيمة إنجازات الباحثين المعنيين. فإعادة بناء اللغة الهندو-أوروبية، مثلاً، في غياب مطلق لدليل تاريخي داعم أو دليل أركيولوجي ساند، يجب أن تعدّ من بين الإنجازات الفكرية العظيمة في التاريخ. فتحليل اللغات غير المسجلة سابقاً، وتعليم اللغات ووضع مقترحات عن الصفات الجينية للغات- كلّ ذلك يتطلب تفكيراً عميقاً وعملاً شاقاً. وبصورة عامة نقول، إن إنشاء أفكار جديدة أمر عسير- ويقيناً هو أصعب من معرفة سبب حدوثه في عملية إدراك متأخر.

ثالثاً، النظريات التي قمنا بالنظر إليها هنا، كانت دائماً من إنجاز أقلية صغيرة من الباحثين المعنيين باللغة. وكان اهتمام معظم الذين اشتغلوا في ميدان اللغة محصوراً في الوصف

وليس في وضع نظرية، أو في تعلم اللغات أو تعليمها، أو مساعدة الناس من ذوي مشاكل لغوية أكثر من اهتمامهم بالبنى الفكرية. ولا يفاجئنا ذلك، فهناك ميكانيكيو سيارات في العالم أكثر من الفيزيائيين النظريين، وللسبب ذاته. فلكليهما دور يلعبانه في نظام الأشياء.

قراءات:

Bloomfield, L. 1933: *Language.*

Chomsky, N. 1988: *Language and Problems of Knowledge.*

Lado, R. 1964: *Language Teaching.*

Lehman, W., ed. 1967: *A Reader in Nineteenth-Century Indo-European Historical Linguistics.*

Robins, R. 1967 (1990): *A short History of Linguistics.*

Salkie, R. 1990: *The Chomsky Update: Linguistics and Politics.*

Saussure, F. de 1916 (1959): *A Course in General Linguistics.*

Thieme, P. 1957 (1982): *The Indo-European language.*

رفائيل سالكي (Raphael Salkie)

النظام اللغوي/ الكلام الفردي (Langue/ parole)

هي ثنائية أساسية في المدرسة البنيوية مستقاة من أعمال فرديناند دو سوسور (Ferdinand de Saussure). فـ «النظام اللغوي (langue) هو المجموع الكلي المجرد للغة المتاحة لمجتمع لغوي ما؛ و«الكلام الفردي» (parole) هو الاستخدام المحسوس لهذا المجموع كما يظهر في أفعال النطق الفردية. بالنسبة لسوسور، إن النظام اللغوي هو الموضوع الجدير بالدراسة في التحليل اللغوي.

قراءات:

Jakobson, Roman 1990: *On Language.*

Saussure, Ferdinand de 1990 (1972): *A course in General Linguistics.*

الدراسات الأميركية اللاتينيّة (Latin American Studies)

الدراسات الأميركية اللاتينية عبارة عن ميدان من البحث المتداخل المعارف ذي علاقة بالشعوب، والثقافات، والبيئة الطبيعية للأميركيتين التي تقع جنوبي الولايات المتحدة، شاملة جزر البحر الكاريبي ويشمل الميدان أيضاً، دراسات ذات صلة بالشعب من أصل أميركي لاتيني الذي يعيش في الولايات المتحدة وفي كندا.

وتضمّ الدراسات الأميركية اللاتينية تنوعاً واسعاً من الأنظمة المعرفية، تشمل الفنّ، والأركيولوجيا، والفيلم، والتاريخ، واللسانيات، والأدب، والموسيقى في العلوم الإنسانية، والأنثروبولوجيا، والاقتصاد، والجغرافيا، وعلم السياسة، والسوسيولوجيا في العلوم الاجتماعية والبيولوجيا والبحث البيئي في العلوم الطبيعية. والتزاماً بالغرض من هذا المعجم، فإن المادة الحالية سوف

تؤكّد على النظرية الثقافية والنقدية في الدراسات الأميركية اللاتينية خلال القرن العشرين.

المصطلح «أميركا اللاتينية» مقبول بصورة عامة من العلماء في الأميركيتين وفي العالم، وقد أسرع العلماء للتخفيف من الوحدة الفكرية العالية التي يوحي بها المصطلح، بالألفات إلى تنوّع القوميات، والجماعات الاثنية، واللغات، والتواريخ والأحوال الجغرافية الموجودة في الامتداد الواسع بين تييرا دِلْ فيوغو (Tierra del Fuego) وحدود الولايات المتحدة - المكسيك. وهذه المادة ستعكس التأكيد الموضوعي على أميركا الإسبانية الأمم الثماني عشرة التي لغتها الرسمية هي اللغة الإسبانية، وكذلك بورتو ريكو (Puerto Rico) في الدراسات الأميركية اللاتينية. وللاطّلاع على الدراسات الخاصة بجزر الكاريبي، انظر الدراسات الكاريبيّة.

عمد المفكرون الأميركيون اللاتينيون إلى الانشغال رئيسياً، بنظريات عن أميركا اللاتينية أو عن الآداب القومية، والفنون، والثقافات ومحلّها في العالم، وليس بالتنظير عن الثقافة، والأدب والفنّ بمعنى شامل.

فالكثير من النظرية النقدية والثقافية من أميركا اللاتينية في القرن الشعرين نظر في مسألة الهويّة القومية أو الهويّة الثقافية الأميركية اللاتينية. وفي نفس الوقت نذكر أنه، إذا اعتبرت الهويّة بمثابة خيوط النسيج الطولية، نسيج الدراسات الأميركية اللاتينية الأدبية والثقافة في القرن العشرين، فإن الاهتمام بالعدالة في الميدانين، الاجتماعي والسياسي على المستويين القومي والدولي، هو الذي يؤلّف الخيوط العرضية لذلك النسيج.

وفي بداية القرن العشرين تدعّم تشكيل الوعي الأميركي اللاتيني بالروح الكوزموبوليتانية[3] للحداثيين (Moderni-stas) الأميركيين الأسبان والبرازيليين البارناسيين[4] من جهة، مقرونةً بهمٍّ يتعلق بالموقف العدواني للولايات المتحدة في نصف الكرة الغربي من جهة أخرى. وقد لعب الكاتب الكوبي جوزيه مارتي (José Marti) دوراً مهماً في خلق هذه الروح العابرة للقومية بندائه للأميركيين اللاتينيين، لأن يدركوا بمعنى روحي، لا سياسي رؤية سيمون بوليفار (Simon Bolivar) عن أميركا الموحّدة. كما يردّد مارتي دعوة أندريه بيلو (Andrés Bello) وحثّه الأميركيين اللاتينيين على الارتباط بينهم بطريقة أصيلة ومن دون محاكاة النماذج الأوروبية. وفي نفس الوقت الذي يفضّل فيه التقدّم لأميركا اللاتينية، نجد مارتي معارضاً موقف الكاتب الأرجنتيني دومنغو فوسينو سارمينتو (Domingo Faus-tino Sarmiento) المفيد بأن المطلوب

(3) الكوزموبوليتانية (Cosmopolitan) كلمة مركّبة، أصلاً من كلمتين يونانيتين هما: cosmos وتعني الكون أو العالم و polis وتعني المدينة (أو دولة المدينة)، فيكون معنى الجمع بينهما هو المدينة الكونية (أو العالمية). وكان أول من سلكَ هذا التعبير الفيلسوف الفينيقي الأخلاقي زينون الرواقي ليعني: كلّ البشر أخوة، في القرن الرابع ق. م.

(4) البارناسي (Parnassian) تعني، أصلًا من له علاقة بمدرسة شعرية فرنسية، في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، أكّد أتباعها على الشكل الشعري أكثر من تأكيدهم على العاطفة (المترجم).

لأوروبا والحياة المدنية، بغية التغلّب على «البربرية» المرتبطة بقوى الطبيعة العنفية، في أغلب الأحيان، وخشونة الحياة الريفيّة. والكاتب جوزيه إنريك رودو (José En-rique Rodo) يبرز معيار الوعي المتجاوز للوعي الأميركي اللاتيني في **أرييل** (*Ariel*) (1900)، وهي مقالة مشادة على فكرةٍ وعلى شخصيات مستمدة من **العاصفة** (*The Tem-pest*) لشيكسبير.

ويضع رودو أميركا اللاتينية، الممثَّلة بشخصية أرييل والممثِّلة للإنسانية وللقيم الروحية، في تعارضٍ مع الولايات المتحدة التي يمثِّلها كالبان (Calibàn)، رمز الماديّة الوضعية.

تجلّت الروح الكوزموبولوتانية لكتّاب المقالات الحديثين في النوع الشعري، أيضاً وخاصة في عمل روبن داريو (Roben Dario) ففي كتاب **النثر المدنّسي** (*Prosas Profanas*) (1896) يختفي داريو بحساسية، وينتقي قيماً جمالية تتبعها، بدءاً من رمزية القرن التاسع عشر الفرنسية والبارناسيانية إلى الصين، والقرون الوسطى الأوروبية والفلسفة والميثولوجيا اليونانيتين القديمتين. وبملاءمته الأزمنة والأمكنة البعيدة للوعي الجمالي الأميركي اللاتيني يتجنّب داريو تعقيد علاقة أميركا اللاتينية بأوروبا بصورة خاصة، ويطلب مكاناً في العالم للكتاب والفنانين الأميركيين اللاتينيين.

ويقدم استكشاف داريو اللاحق للروح وللقيم الجمالية الخاصة بالتقليد الإنساني الهسباني[5] في كتابه: **أغانٍ حياة وأمل**[6] (*Songs of Life and Hope*) (1905) وفي أعماله الأخرى فكرة معاكسة لآرائه الجمالية السابقة، في نفس الوقت الذي يعلن فيه تضامنه مع أميركا اللاتينية وخاصة، ضدّ التهديد المدرَك من قِبَل الإمبريالية الأميركية الأنجلو-ساكسونية. فكلا الحداثة (Mod-ernismo) وما بعد الحداثة (Post-Modern-ismo)عند شخصيات مثل غابرييلا مسترال (Gabriela Mistral)، رايمون لوبيز فيلاردي (Ramón Lopez Velarde)، والشاب سيزار فاليجو (César Vallejo) مشادتان على جمالية صارت مجدولةً مع قيم أخلاقية ومناقبية.

لا بُدَّ من أن حداثة الأميركي الأسباني وسعي الشعراء البارزناسيين البرازيليين وراء القيم الجمالية الصافية، واهتمام كتّاب المقالات بالقيم الأخلاقية والروحية، على أنها تشكل جزءاً من المعارضة المتنامية للفلسفة الوضعية التي كانت القوة الفكرية السائدة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. فقد تعرَّضت الوضعية التي تبجِّل المعرفة التجريبية - الحسّية لمقاومة حامية متزايدة من قِبَل المفكرين، لوجهة نظرها التي تقول، إن التكنولوجيا وسيلة للسيطرة على الطبيعة وأيضاً لتشييئها الكائنات البشرية والمخلوقات. وكردّ فعل على هذه الفلسفة تكرّس الكثير من النشاط الفكري للفلاسفة، والفنانين والكتّاب، في القرن العشرين، في

(5) الهسباني (Hispanic) تعني كلّ ما يخص الأسبان أو كلّ أمريكا اللاتينية الإسبانية والبرتغالية (المترجم).

(6) هذا اسم كتابه باللغة الإسبانية: Cantos de vida y esperanza.

استكشاف تفكير لا تجريبي لا حسي، وغالباً ما كان مفكراً لا عقلياً. فالفلسفة الإنسانية قدّمت لكثير من المفكرين الأميركيين اللاتينيين بديلاً جذّاباً، عن الوضعية. ففكرة بنيديتو كروتشه (Benedetto Croce) التي ترى التفكير الخلاق أو الفنّي شكلاً صحيحاً من أشكال المعرفة، وفكرته عن دمج الحدس والتعبير الفني أو الأدبي احتفي بها في أميركا اللاتينية وخصوصاً، في الأرجنتين. كذلك، كانت نظرية هنري برغسون (Henri Berg-son) التي تقول بالحيوية، واهتمامه بالخبرة الذاتية شاعا في أوساط المفكرين الذين كانوا يبحثون عن بدائل للوضعية. وهذا ما دعا الكاتب الدومينيكي هنريكيز أورينيا (Henriquez Urenia) إلى القول إن الأدب الأميركي اللاتيني من منظوره الإنساني، ومن بداياته إلى نهاية القرن الخامس عشر، شكّل جزءاً من التقليد الغربي. ففي كتابه، **ستة مقالات باحثة عن تعبيرنا**[7] (*Six Essays in Search of Our Expression*) (1928) دعا هنريكيز أورينيا المفكرين الأميركيين اللاتينيين إلى استكشاف تقاليدهم الأدبية، القومية وعبر الأميركية، بطريقة خلاقة ونقدية.

وبتعارضٍ مع القيم الجمالية للجيل السابق، فضّل كتّاب 1910s التركيز على المشاغل القومية، ومالوا إلى البحث عن عناصر لهويّة أميركية لاتينية في الحياة الريفية، وفي المناطق المحلية. وفي أميركا الإسبانية ربط كتاب القصة، بخاصة، الهويّة القومية بأميركا الريفية، (1926) *Don Se-gundo Sombra*، *Don Segundo Sombra* (1935)، وفي كتابات رومولو غاليغوس (Rumulo Gallegos) مثل *Dona Bàr-bara* (1929). ورواية *Gallegos* مثل *La Voràgine* (1924)، *The Vortex* (1935) لصاحبها جوزيه يوستاسيو ريفيرا (José Eustasio Rivera) تصوِّر طبيعة أميركية ذات طاقة عنفية قادرة على مقاومة مدنيّ أو تدميرها. كانت بداية الحركة، في البرازيل، تلك التي أشارت إلى يقظة جديدة للوعي القومي، حوالي العام 1922، وكانت رايتها الحداثة (Modernismo). وقد جمعت ما بين التجريب الأدبي والفنيّ مما يشبه كثيراً حركة الطليعيين[8] الأوروبيين، فكانت إرادة ترمي إلى دمج الطابع القومي الذي يشمل الأميركيين الأفريقيين والشعوب الأصلية، مع الاهتمام بالعدالة الاجتماعية. فالرواية، في الأقطار التي يقطنها سكان أميركيون أصليون ومن المستيزو[9]. تتناول بقوة متجدّدة. والروايات مثل: Jorge Icaza's *Huasipungo* (1934), Ciro Algeria's *El mundo es ancho y ajeno* (1941) (*Broad and Alien is the World*,1941) and josé Maria Ar-guedas's *Los Rios Profundos* (1958) *Deep Rivers* (1978)، صممت بغية توفير رؤية عن عالم الأميركيين الأصليين، واتّهام

(7) اسم الكتاب بلغة مؤلّفة هو: Seis ensayos en Busca de nuestra expression.

(8) الطليعيون (الأوروبيون) هم الذي عرفوا باسم avant – garde. وكانت حركتهم مهتمة بالفنّ لجهة ابتداع أفكار وأساليب جديدة (المترجم).

(9) مستيزو (mestizo) تعني الهجين، وبخاصة من وُلد من أبوين أحدهما أوروبي والآخر هندي أميركي (المترجم).

ومقاضاة معاملتهم على أيدي الكريبولو[10] والمستيزو، وساء بسواء. وقد حصل الاهتمام بالهويّة القومية عَقِبَ الثورة المكسيكية. وقد عكست الإصلاحات المؤسَّسية والاجتماعية الثقافة القومية التي أكّدت إسهام الشعوب الأصلية والمستيزو في الثقافة المكسيكية. وقد صوَّرت المؤلّفات الأدبية التي تناولت الثورة، والكتابات الروائية، بشكل أساسي، مثل، كتاب ماريانو أزولا (Mariano Azu-ela) **ضحايا الظلم والاضطهاد**[11] (*The Un-derdogs*) (1962)، ثورة الشعوب الأصلية والمحرومين تصويراً واضحاً لصالحها ولصالحهم.

وعندما كان مقدار كبير من انتباه المفكرين المكسيكيين موجَّهاً نحو الداخل، كان الفيلسوف وزير التربية جوزيه فاسكونسيلوس (José Vasconcelos) ينظِّر في كتابه **الجنس الكوني** (*The Cosmic Race*) (1979)، (*La Raza Cósmica*) (1925)، قائلاً إن المكسيك هي في طليعة عملية عالمية ستخلق جنساً جديداً وأعلى ينتج من إندماج الأميركيين الأصليين مع الشعب من الأصل الأوروبي. وفي جزر هاييتي (Hai-ti)، بدأت حركة سكان البلاد الأصليين في عام 1928، كردّ فعل ضدّ احتلال الولايات المتحدة للبلاد. وأحد أفضل الكتابات ذات الصلة بتلك الحركة رواية جاك رومان **أسياد الندس** (*Gouverneurs de la rosée*) (1944) *Masters of the Dew* (1947)، ومن العشرينيّات وصولاً إلى السبعينيّات من القرن العشرين وفَّر تيّاران فكريّان مؤسَّسان تأسيساً واسعاً، نعني التيّار الإنساني والتيّار الماركسي منظورين متنافسين، أحياناً، وأحياناً متكاملين، لمسائل الهويّة والعدالة، والمركزية، في أميركا اللاتينية، وبتركيزها على التاريخ والثقافة. الأميركيين اللاتينيين، حاولا وضع التجربة الأميركية اللاتينية جوزيه أورتيغا يي غاسيت (José Ortega y Gasset) للتحليل الفنومينولوجي على الأدب والثقافة في سنوات العقد الأوّل من القرن العشرين ونظرته الفلسفية للتاريخ وللثقافة في عشرينيّات العقد الأوّل من القرن العشرين، تأثيرهما في أميركا اللاتينية، ورئيسياً، في الأرجنتين والمكسيك. وإصرار أورتيغا على الفكرة بالفرد بمفردات الزمان والمكان الخاصين اللذين هو (أو هي)، يمارسها نقول، إن ذلك الإصرار يتلاءم بقوة مع همّ العديد من المفكرين الأميركيين اللاتينيين المريدين فلسفة قومية أو أميركية لاتينية. وقد تابع خطّ التفكير الذي ناصره أورتيغا في المكسيك، جوزيه غاوس (José Gaos) وبعده ليوبولدو زيا (Leopoldo Zea) في كتاب بالنسبة إلى **فلسفة أميركانية** (*Regarding an America Philosophy*)، *En Torno auna filosofia Americana* (1945).

والحقّ يُقال، إن المزاج الإنساني في أميركا اللاتينية في القرن العشرين تمّ نقله داخل التيّار «الأنثروبولوجي» من نشوء الثقافة. كموضوع للبحث الفلسفي، اتّباعاً لمجرى خطّة غيامباتستا فيكو (Giambat-tista Vico) في القرن الثامن عشر، وفيلهلم ديلثي (Wilhelm Dilthey)، في القرن التاسع عشر. وكان عمل ماكس شيلر (Max Sche-

(10) الكريبولو (Criollo) تعني من كان من دم أسباني صاف ومولود في أمريكا الإسبانية (المترجم).

(11) اسم الكتاب بلغة المؤلّف هو: Les de Abajo.

(Miguel Reale في الأنثروبولوجيا الفلسفية الذي تناول مكان الإنسان في الكون، مفيداً في تركيز انتباه نقدي على درس الثقافة من منظور الفلسفة، في أميركا اللاتينية. فكتاب صامويل راموس **منظر الإنسان والثقافة في المكسيك** (*Profile of Man and Culture in Mexico/ Perfil del hombre y la cultura en Mescio*) (1934)، وكتاب فرانسيسكو روميرو **نظرية الإنسان** (*Teoria el del hombre/ Theory of Man*) (1952) وكذلك كتاب **ميغيل ريل** (Miguel Reale) **فلسفة القانون** (*Filosofia do direito/ Philosophy of Law*) (1953)، جميع هذه الكتب تتعلّق بالأنثروبولوجيا الفلسفية. ونذكر، وبصورة خاصة، أن راموس أدرك أن التيّار الفلسفي الثاني هو فهم إنساني، وذلك، في كتابه **نحو إنسانية جديدة: برنامج أنثروبولوجيا فلسفية** (*Hacia un nuervo fumansimo: programa de una antroplogia filosofica/ Toward a New Humanism: Program of a philosophical Anthropology*) (1940). أعادت الماركسية توجيه الاهتمام بالهويّة الثقافية الأميركية اللاتينية نحو تحليل السيطرة الرأسمالية والإمبريالية على أميركا اللاتينية وصراع الشعوب المضطهدة لتحقيق العدالة الاجتماعية، والاقتصادية والسياسية، في المنطقة.

فأشاد الكاتب من البيرو جوزيه كارلوس مارياتغوي (José Carlos Mariategui) دراسته للمشاكل التي تواجه بلاده، وخصوصاً ظاهرة تهميش الشعب الأصلي الكبير، على النظرية الماركسية. ففي كتابه: **سبعة مقالات عن واقع البيرو** (*Siete ensays sobre la realidad peruana/ Seven Essays on Peruvian Reality*) (1928) (1971) يصف مارياتغوي الشّبه بين المجتمع «الشيوعي» عند شعب إنكاس (Incas) القديم والشيوعية التي يقودها الاتحاد السوفياتي المشكَّل حديثاً. كما تؤكد الرسوم الزيتية الجداريّة للفنانَيْن المكسيكيَّيْن دييغو ريفيرا (Diego Rivera) وإميليو أوروزكو(Emilio Orozco) سموّ الشعوب الأميركية الأصلية، حيث كانا يحتفيان بطبقتي المكسيك الفلاحية والعمّالية. كما طوّر بابلو نيرودا (Pablo Neruda) وبشكل موسّع في كتابه الشعري **أغنية عام** (*Canto General*) (1950) فكرةَ تشبيه الشعوب الأصلية قبل – الكولومبية في الأميركيتين ذات الطبقتين، الفلاحية والعمالية بالموجودة عند الإسبان بنخبتها الرأسمالية.

ووفّرت الفلسفات الوجودية جسراً يصل بين خطوط البحث الإنساني والماركسي في الأربعينيّات والخمسينيّات من القرن العشرين. فقد قُرِىء كتاب مارتن هايدغر (Martin Heidegger) **الوجود والزمان** (*Being and Time*)، المنشور باللغة الإسبانية في عام 1951، من قِبَل بعض المفكِّرين من منظور النتائج المتضمَّنة الأخلاقية والسياسية للفلسفة الوجودية. وكذلك، كان هناك تأثير، في أميركا اللاتينية لنظرية جان – بول سارتر (Jean-Paul Sartre) الوجودية، وبخاصة حدته الأخيرة التي تقول بوجوب التزام الكتاب والفنانين بالتغيّر الاجتماعي والسياسي. وفي حين سعى كتاب مثل أوكتافيو باز (Octavio Paz) ، جوزيه ليزاما ليما (José - Lezama Lima) والشاب جوليو كورتازار (Julio Cortézan) إلى التغيير

الاجتماعي الراديكالي، وبشكل رئيسي، في العالم الأدبي أو الجمالي، أكّد آخرون مثل نيرودا (Neruda)، أليجو كاربنتييه (Alego Carpentier)، إرنستو كاردينال (Ernesto Cardenal)، جورجي أمادو (Jorge Amado) والشاب ماريو فارغاس ليسا (Mario Vargas Lisa) على الحاجة إلى إثارة التغيير الاجتماعي عبر أعمالهم.

عولجت مسألة الهوية، بتأثير من الفلسفة الوجودية، على المستوى الفردي. أوكتافيو باز (Octavio Paz)، في كتابه **متاهة العزلة** (*El Laberinto de la Soledad/ The Labyrinth of Solitude*) (1950) (1961)، قام بتحليل أزمة هويّة الفرد المكسيكي، مدخلاً في مقالته عناصر فلسفية خاصة، الفلسفتين الفنومينولوجية والوجودية وجوانب من التحليل النفسي أيضاً. فهو يعرض المكسيكي بوصفه «الآخر» وينظِّر قائلاً، إن ظاهرة اغتراب المكسيكي وظاهرة تهميشه بعيداً عن مركز المدينة الغربية يجعلانه ممثلاً للإنسان الغربي المعاصر. وصوّر كتاب جوليو كورتازار (Julio Cortàzar) **لعبة القفز فوق المربعات** (*Rayuela*) (1966)، (*Hopscotch*)[12] (1963) البحث الوجودي عن المعنى يقوم به مفكّر أرجنتيني يعيش في باريس. وقد عالج كورتازار فكرة «الآخر» في كتابه **لعبة القفز** (*Rayuela*)، وفي العديد من قصصه القصيرة، وهي فكرة قام باستكشافها، أيضاً أوكتافيو باز (Octavio Paz) في شعره وفي مقالاته. كما أظهر جورجي لويس بورخيس (Jorge Luis Borges) اهتماماً بالهويّة الشخصية و«بالآخر»، في عمله لناضج، كما يدلّ على ذلك عنوان أحد كتبه: الآخر، هو الشيء ذاته (*The Other, the Same*) (*El otro, el Mismo*) (1969). وقد أسهمت ريبيّة بورخيس الموثَّقة كثيراً والتي غالباً ما كانت موصولة بما عند الفيلسوف سبينوزا (Spinoza) في ترداد الأصداء الفلسفية لأدب أواسط القرن العشرين.

وقد صار البحث في القرن العشرين عن تحرير بدائل للزمن الخاص بتسلسل الأحداث وبالزمن التاريخي الذي أنجزه الشعراء الأميركيون اللاتينيون مثل فايسنت هويدرو (Vicente Huiddro)، سيزار فاليجو (César Vallejo) وبابلو نيرودا (Pablo Neruda)، في النصف الأوّل من القرن العشرين، صار بارزاً في الرواية الأميركية اللاتينية في الخمسينيّات من القرن الماضي. وقد كان الكتّاب الأميركيون اللاتينيون مستفيدين من النماذج التجريبية مع الزمن، نماذج شعراء الطليعة (Avant-garde)، وكذلك من الأساليب السَّرْديّة التجديدية عند جيمس جويس (James Joyce)، مارسيل بروست (Marcel Proust) ووليام فولكنر (William Faulkner). وبالإضافة إلى ذلك. ورث كتّاب القصة الأميركيين اللاتينيين فكرة الفيلسوف هايدغر عن الوجود بأنّه مرتبط ارتباطاً لا ينفكّ عن خبرة الزمن. ويفيد البحث في النظرات الأسطورية والطقوسية للزمن الذي قام به إرنست كاسيرّر (Ernst Cassirer) والدراسات الأنثروبولوجية الخاصة بالشعوب «البدائية» التي أجراها علماء مثل كلود ليفي – ستراوس (Claude Lévi

(12) Hopscotch لعبة قوامها أن يقفز الصبي على قدم واحدة فوق مربّعات مرسومة على الأرض من دون أن تمسّ قدمه أضلاع المربعات (المترجم).

(Strauss) أن الثقافات الأميركية اللاتينية قد تكون أقرب إلى تحرير خبرات الزمن من تلك الموجودة في أوروبا وأميركا الشمالية. وإن اختبار الزمن في البنية القصصية، والتنظير في النماذج الزمنية عنصران مركزيان في الأعمال المرتبطة «بازدهار» القصة الأميركية اللاتينية، وفيما يلي أمثلة: قصة أليغو كاربنتيير (Alego Carpentier): **الخطى المفقودة** (*The Lost Steps*) (1953) (*Los pasos perdidos*) و**مملكة هذا العالم** (*The Kingdom of this World*) (1957) (*El reino de este mundo*) (1949)، وقصة كورتازار (Cortàzar) **لعبة القفز** (*Rayuela*)، وقصة جوان رلفو (Juan Rulfo) **بيدرو بآرامو** (*Pedro Pàramo*, 1959)، وقصة كارلوس فونتيس (Carlos Fuentes): **حيث يكون الهواء نقياً** (*Where the Air is Clear*) (*La region màs transparente*)، (1960) (1958)، وقصة غابرييل غارسيا ماركيز (Gabriel Garcia Marquez): **مائة عام من العزلة** (*One Hundred Years of Solitude*) (*Cien anos de soledad*) (1967) (1970). إن فكرة كاربنتيير عن (**الواقع العجيب**) (*lo real mara villsos*) وصياغة غارسيا ماركيز لـ (**الواقع السحري**) (*realismo Màgico*) يجمعان النظريتين إلى أميركا، نظرة عصر النهضة والنظرة الطوباويّة بوصفها «العالم الجديد» مع رغبة معاصرة في طبيعةٍ غير خاضعة للإرادة الإنسانية وزمانٍ ومكانٍ غير مختزلين إلى نظام من قِبَل الوعي العقلي. وقد عرض كاربنتيير خاصة، الثقافة الأميركية الأصلية في مؤلّفه (*Los pasos perdidos*) والثقافة الأميركية – الأفريقية في: (*El reino de este mundo*) بشكل متعارض مع نماذج الوعي الأوروبية. وكذلك، إن استكشاف أوكتافيو باز (Octavio Paz) الشعري للثقافات والمناطق الآسيوية في مؤلّفه: **الجانب الشرقي** (*East Side*) (*Landera este*) (1969) وفي كتابات أخرى يقترح بديلاً للثقافة الغربية، أيضاً وفي تنظيرهما رأى كاربنتيير وليزام ليما (Lezam Lima) أن الجمالية التي مثّلت خير تمثيل أسلوب التعبير الأميركي اللاتيني الحقيقي هي الباروك[13]. فهما وصفا الأسلوب المعاصر في الأدب وخاصة، في الشعر والقصص بأنّه باروكي جديد متمثّل في كتاب كاربنتيير: **انسجام الباروك** (*Baroque Concert*) (*Concierto Barroco*) (1974)، وكتاب ليزما (Lezma) **الفردوس** (*Paraduiso*) (*paradiso*) (1974) (1960)، وكتاب فونتيس *Terra Nostra* (1975) (Fuentes) *Terra Nostra* (1976)، وقد أكّدت جميع تلك الأعمال، وبطرق مختلفة، على قيمة الخيال وسعت لتقييد دور العقل والمنطق في الأعمال الإنسانية والإبداع الإنساني.

في ستينيّات وسبعينيّات القرن الماضي سعى بعض المنظِّرين الأميركيين اللاتينيين لإزالة الحدود الفاصلة بين أنظمة المعرفة، وخاصة تلك التي تفصل العلوم الإنسانة عن العلوم الاجتماعية. فأكّد الناقد من أوروغواي أنجل راما (Angel Rama) الحاجة إلى دراسة الأدب من منظور النظريات الاجتماعية والسياسية واهتماماتها. كما أكد الفيلسوف من بيرو أوغستو سالازير بوندي

(13) الباروك (baroque) هو أسلوب في التعبير الفني ساد في القرن السابع عشر، بخاصة. ويتميز بدقة الزخرفة وغرابتها أحياناً وباصطناع الأشكال المنحرفة أو المتلوية في فن العمارة، وبالتعقيد والصور الغريبة الغامضة في الأدب (المترجم).

(Augusto Salazer Bondy) على اعتقاده بوجوب أن تتّسق الفلسفة الأميركية اللاتينية مع واقع وجود المنطقة المستمر كمستعمرة لأمم أكثر تطوّراً. كما عبر سالازير بوندي عن قلقه لعضوية الفلاسفة الأميركيين اللاتينيين ونخبة المفكرين وعزلتهم عن أكثرية السكان. والفيلسوف الأرجنتيني أرتورو أندريه رواج (Arturo Andrés Roig) وآخرون أعادوا تأويل تشبيه الكالباني[14] بالبربرية. ورأى رواج أن الكالباني يمثّل الأميركي الأصلي، الأميركي – الأفريقي والأكثريّة من المستيزو[15]، في أميركا اللاتينية. وفي الميدان الديني أعلن المنافحون عن ثيولوجيا التحرير الكاثوليكية، أمثال غوستافو غتييريز (Gustavo Gutiérrez)، جوان لويس سيغندو (Juan Luis Segundo) وليوناردو بوف (Leonardo Boff) أن واجب الكنيسة العمل على تحقيق العدالة للفقراء والمهمَّشين من البشر.

وفي الستينيّات وسبعينيّات القرن العشرين حاول الكتّاب وفنانون مبدعون آخرون إزالة الحواجز بين العالم الأدبي/ الفني وعالم العاديين من البشر، وبخاصة، الطبقات المحرومة. وقد يكون المشرح في أميركا اللاتينية أكثر من سواه تحدّياً لجمهور المشاهدين بتقديمه تجربة دراماتيكية تدفعه إلى مجابهة المسائل الاجتماعية والسياسية. فأفكار برتولت بريخت (Bertolt Brecht) ترتبط بأيديولوجيا الثورة الاجتماعية والسياسية. والكتّاب المسرحيون مثل غريزلدا غامبارو (Girselda Gambaro)، جورجي دياس (Jorge Diàs)، أوزفالدو دراغون (Osvaldo Dragun)، جوزيه تريانا (Jose Triana) وإيغون ولف (Egon Wolff) أدمجوا نظريات وتقنيّات مشاهد مسرحية مستمدة من مسرح اللامعقول ومسرح الوحشية لأرتود (Artaud)، كوسيلة لإحداث تغييرات في وعي الجمهور المشاهد. ففي العمل المسرحي، كما في الشعر، كانت هناك محاولات لتجاوز المشاهدين من النخبة ومن الطبقة الوسطى بغية مخاطبة الطبقة العمالية وجماهير المشاهدين والمستمعين الريفيين. وتطابق اكتشاف ميشال فوكو (Michel Foucault) لأهمية الاحتفالات الكارنفالية كوسيلة تدميرية للسلطة مع استكشاف كتّاب المسرح للتقاليد والطقوس الثقافية الأيبيرية[16] وتلك التي تخص الأميركيين الأصليين والأميركيين الأفريقيين.

وجرت محاولات في الستينيّات والسبعينيّات من القرن الماضي لجعل الجماعات المهمَّشة والمحرومة من قبل، مبدعين للأدب والفنّ. فكانت هناك حلقات دراسية في الشعر والمسرح استهدفت الشعب العامل، والفلاحين والأميركيين الأصليين والأميركيين الأفريقيين، ظهرت في عددٍ من الأقطار من بينها، كوبا (Cuba)، ونيكاراغوا (Nicaragua)، والأرجنتين (Argentina)، والمكسيك (Mexico)

(14) الكالباني (Calibàn) هو العبد الذي يشبه الوحش في رواية شيكسبير: العاصفة (*The Tempest*) (المترجم).

(15) المسيتزو (mestizo) هو الشخص المتحدِّر من أصل أسباني وهندي أمريكاني، فهو مزيج (المترجم).

(16) أيبيري (Iberian) تعني من أيبيريا أي أسباني أو برتغالي (المترجم).

وفي المتَّحدات الاجتماعية الهسبانيّة[17] الموجودة في الولايات المتحدة. وفي الرواية خَلَقَ نحوُ الأدب التقديري خلال السعبينيّات والثمانينيّات من القرن الماضي وسيلة للناس الذين كانوا ضحايا القمع السياسي، مثل ريغوبرتا منشو من غوايتمالا (Rigaber- ta Menchu of Guatemala) لشجب مضطهديهم. وعملت الحركة «الهندية» التي عبّر فيها الأميركيون الأصليون عن مشاغلهم بأصواتهم هم (بعكس ما حصل في الحركة «الأصليين» في العشرينيّات والثلاثينيّات من القرن المنصرم على التعبئة للاحتجاج ضدّ الاحتفال بذكرى مرور 500 عام على المجابهة الأوروبية مع الشعوب الأميركية الأصلية.

وجدَّدت الكتابات النسويّة البحث الأميركي اللاتيني عن الهويّة من منظور نسوي[18] مساواتي، في السبعينيّات والثمانينيّات من القرن العشرين، في حين وجّه النقّاد النسويون المساواتيون خطابهم لمسألة عدم ذكر النساء في التحليل النقدي الإنساني والماركسي. ولكن كتاب سيمون دو بوفوار (Simone de Beauvoir) **الجنس الثاني** (*The Second Sex*) (1949) هو الكتاب النظري المفخرة الذي يستحق أعظم تقدير لارتقائه بالوعي النسوي المساواتي، في أميركا اللاتينية. وقد نشرت الكاتبات من النساء، مثل، روزاريو كاستيلانوس (Rosa-rio Castellanos)، إلينا بونياتاوسكا (Elena Poniatowska) وروزاريو فيري (Rosa-rio Ferré) روايات، بصورة خاصة، تبرز المناصرين للأنثى وسرداً من منظور نسوي مساواتي. وقامت كاستيلانوس بإعادة كتابة التاريخ الثقافي المكسيكي في الكتاب النظري ذي العنوان **الأنثى الخالدة** (*The Eternal Feminine*) (*El eterno femenino*) (1975) وتبنّت نبرتها الهزلية روزاريو فيري في كتاب **حديث الكلبات** (*Colloquio de las perras*) (*The Colloquy on the Bitche*) (1990)، وفيه انتقدت فيري الافتقار إلى إمكانية الصدق في وصف الكتّاب الذكور للنساء في الأدب الأميركي اللاتيني. وفي هذا الكتاب اعتمدت فيري المنظور الإنساني، مدخلةً صوتها في تقليد هسباني أوسع مع تبنّيها لكتاب سيرفانتس (Cervantes): **حديث الكلاب** (*Colloquy of the Dogs*) (*colloquis de les perros*). وفي كتاب لوسيا غيرا (Lu-cia Guerra): **ما وراء الأقنعة** (*Beyond the Masks*) (*Màs alla de les mascares*) (1984) نجد المدافع عن الطبقة الوسطى مباشراً في البحث عن الهويّة الشخصية الذي يؤدي إلى إدراكها أن التحرير، بالنسبة لها، كامرأة، يجب أن يطلب عبر ربطه بالصراع للعدالة لجميع الجماعات المضطهدة. وقد نجم عن النقد النسوي المساواتي اهتمام جديد بالكاتبات والفنانات الأميركيات اللاتينيّات، في الأجيال أو الحقب الزمنية السابقة، مثل ماريا لويزا (Maria Luisa)، وبومبال (Bombal)، وكلاريس لِسبكتور (Clarrise Lispector)، وفيكتوريا أوكاميو (Victoria Ocamio)، وفريدا كاهلو (Frida Kahlo) وسور جوانا أنيس دو لا كروز (Sor Juana Inés de la Cruz) وهناك كاتبات،

(17) هسباني (Hispanic) تعني ما هو خاص بأمريكا اللاتينية من أسبان وبرتغاليين (المترجم).

(١٨) Feminism تعنى نظرية المساواة بين الجنسين، سياسياً واقتصادياً واجتماعياً (المترجم).

مثل لويزا فالنزويلا (Luisa Valenzuela) وإيزابيل أليندي (Isabel Allende)، بقين بعيدات عن التنظير النسوي المساواتي. فالنزولا تعهدت رواية نقدية شملت تحليلاً سياسياً ورؤى ذات صلة بالتحليل النفسي. وعمل ألندي الذي كان في بعض المرات، مظهراً صفات مرتبطة بالواقعية السحرية، كما في (*Eva Luna*, 1988)، يستكشف دوافع القلب بموازاة مع أفكار باسكال (Pascal) أو شيللر (Scheller)، بعكس البحث الفكري العالي عن كتّاب «مزدهرين»، مثل كوتازار (Cortàzar) وكاربنتيير (Carpentier).

لقد كان للنظرية النقدية الأوروبية والأميركية الشمالية وقْعٌ مهم على تحليل الأدب والثقافة الأميركيين اللاتينيين. وقد ظهر المذهب الشكلي الروسي في النصف الجنوبي خاصة، في النصف الأوّل من القرن العشرين وأفسح المجال للمذهب البنيوي في الخمسينيّات (1950s). وقد تمّت دراسات نقدية مستمدة من النظرية الماركسية بتأثير من مدرسة فرانكفورت (Frankfurt) ودراسات فنومينولوجية من قِبَل مدرسة جنيف (Geneva) بخاصة، في الخمسينيّات والستينيّات من القرن العشرين. وكانت السيميائية[19] (Semiotics) النظرية النقدية الأكثر شيوعاً، في أميركا اللاتينية في السبعينيّات من القرن العشرين. وقد يكون فوكو (Foucault) أكثر من يُستشهد به من النقّاد ما بعد البنيويين، ويعود ذلك، وبصورة جزئية، إلى أن قراءاته للأدب والثقافة تماثل الميول التاريخية للكاتب في النظرية النقدية الأميركية اللاتينية. ومنذ ثمانينيّات القرن العشرين تكرّس الكثير من الكتابة النقدية الأميركية اللاتينية للنقد النسوي المساواتي، والتاريخية الجديدة والنظرية ما بعد الاستعمارية.

انظر أيضاً: الدراسات الكاريبيّة (Carrib-bean Studies).

قراءات:

Castillo, Debra A. 1992: *Talking Back: Toward a Latin American Feminist Literary Criticism.*

Echevarrìa. R. G. and Pupo- Walker. E, eds 1995: *The Cambridge History of Latin America.*

Fernandez Moreno, C. and Ortega, J. 1980: *Latin America in its Literature.*C

Foster, D. W. ed. 1992: *Handbook of Latin American Literature.*

Fuentes, Carlos 1992: *The Buried Mirror: Spain and the New World. Reflections on Spain and the New World.*

Gracia, Jorge J. E. ed. 1986: *Latin American Philosophy in the Twentieth Century. Man, Values, and the Search for Philosophical Identity.*

Jackson, Richard L. 1988: *Black Literature and Humanism in Latin America.*

Mitchell, Cristopher, ed. 1988: *Changing Perspectives in Latin American Studies: Insights from Six Disici-*

(19) السيميوطيقا (semiotics) تعني دراسة العلامات والرموز (المترجم).

plines.

Solé, Carlos A., ed. 1989: *Latin American Writers.*

Yúdice, George, Franco, Jean, and Flores Juan, eds. 1922: *On Edge: The Crisis of Contemporary Latin American Culture.*

Zalvala, Iris 1992: *Colonialism and Culture: Hispanic Modernism and the Social Imaginary.*

Zea, Leopoldo, ed. 1986: *America Latina en sus ideas.*

أليس ج. بروست (Alice J. Poust)

فلسفة القانون (Law, Philosophy of)

فلسفة القانون، في الوقت الحاضر عبارة عن منطقة تبادل معرفيّ ناشط جارٍ بين منظرين في فلسفة التشريع والنقد الأدبي وأبرزهم ستانلي فِيش (Stanley Fish) أثاروا مسائل تتعلّق بالتأويل القانوني من وجهة نظر تفسيرية وهيرمينوطيقية (Hermeneutic)، براغماتية جديدة أو شيوعية. وهناك أيضاً، مدرسة فكرية ابتداعية اسمها الدراسات القانونية النقدية استمدت الكثير من أفكارها من أعمال مفكرين فرنسيين مثل، جاك دريدا (Jacques Derrida) وميشال فوكو (Michel Foucault). وتختلف هذه المقاربات اختلافاً واسعاً بمعناها السياسي، وبمدى علاقتها بالتقليد السائد (الليبرالي عموماً) لفلسفة التشريع الأميركية الإنجليزية الحديثة. والمشترك فيما بينها هو تحوّل نحو اللغة (أو إلى الخطاب، والنثر، والسرد القصصي)، كوسيلة لفحص الأولويات والقواعد المنهجية الأساسية المتلقّاة. في النظرة الإجمالية المختصرة الآتية، سوف أحاول أن أُلخّص الخطوط الرئيسيّة للنقاش، وعلاقتها بأشكال أخرى للعقيدة والتفكير القانوني، أكثر عرفيّة.

يبدو التشريع من وجهة النظر المتلقاة أنه معنيٌّ بصورة رئيسيّة، بوضع أسس أو إجراءات كافية للأحكام القضائية المتعلّقة بالحالات الخاصة بمرجعيّة القوانين الأساسية القائمة، والمبادئ، والشروط القانونية أو سوابق القضايا القانونية. وفي هذه العملية - يفترض - أن يكون معظمها دقيقاً بشكل معقول. نعني أن يكون هناك لجوء مباشر إلى بند قانوني ذي صلة أو مناسب يمكن تبيان أن يكون ملائماً للقضية المطروحة، أو تجهيز مثل هذه القضايا عبر مداها بوصفها مبدأً عاماً أو شاملاً. ولا ريب في وجود فسحة للخلاف حول مسألة كيفية تطبيق تلك المبادئ أو السوابق، وأيضاً - وهذا أمر متنازع عليه - حول ما إذا كانت هناك وجهة نظر خاصة بالأحكام القضائية الحيادية للبتّ بعلاقتها بأية حالة أو انطباقها على أية حالة. ومن الوجهة التقليدية، رسمت النظريات القانونية من جهة، تمييزاً بين القضايا الواضحة التي يوجد لها عدّة كافية من القوانين الأساسية، أو يمكن وضعها، مباشرة تحت حكم سابق ما، ومن جهة أخرى هناك «القضايا الصعبة» حيث تنشأ المشاكل للافتقار إلى أية خطوط إرشاد إجرائية حازمة أو واضحة - أو حيث يجد القضاة أنفسهم عاملين على خلق سابقة قانونية.

كما جرى الاعتقاد بوجود تمييز مماثل بين مناطق القانون الأساسي وقانون القضايا. فالقانون الأساسي له على الأقل، المظهر الذي يفيد أنه صيغ بمفردات واضحة وغير غامضة، أو أنه يوفّر مقدّماً جميع الوسائل اللازمة - القواعد، المبادئ، بيانات القصد، والجمل التحديدية... إلخ - التي بها يمكن تحديد مداها المشروع ومعناها الدقيق، في هذا السياق أو ذاك. وبعكس ذلك يكون قانون القضايا يشتمل دائماً على عنصر تأويلي، أي، نقطة يجب فيها ممارسة الحكم، وعندها نسبة لعلاقة الإجراءات السابقة، وأهميتها للقضية المطروحة، ومقدار ما تقدّم من إرشاد للوصول إلى حكم قضائي عادل ومنصف. فهي لا تكون المسألة مسألة تبنيّ قاعدة سلوك قانونية عامة (أو مماثلة بين قضية وقضية) بحيث تتبع النتيجة مباشرةً من تطبيق شبه حسابي أو من إجراء مباشر خاص بقرار. فالأصح هو أن يُتطلّب تفسير كلّ مسألة في ضوء التفاصيل المتعدّدة، والظروف، والدوافع، وسماتٍ فردية مميزة أخرى تعقّد المقارنة بينها.

وقد تعرّض مؤخراً هذان التمييزان لهجوم من منظِّرين في معسكر الدراسات القانونيةً النقدية، ومن آخرين سعوا لتفكيك أو تحدّي النظام المؤسِّس للخطاب القانوني. فقد قيل إن القانون الأساسي (مثل قانون القضايا) يستلزم مقداراً كبيراً من حرية التأويل، وأن مداه وشروطه لا يمكن قراءتها، ببساطة من «الكلمات الموجودة على الورق» المقدّسة، وبالتالي، فإن أي كلام تنفيذي وآخر قضائي، وعن تطبيق حيادي (غير منحاز)... إلخ. ما هو إلا قناع لبرنامج سياسي خفيّ لا يتجاسر عن ذكر اسمه. وفي قانون القضايا قيل، علينا أن نرتاب بالتمييز بين القضايا «السهلة» (المباشرة) والقضايا «الصعبة»، لأن هذا التمييز الذي، غالباً ما يضفي غموضاً على مقدار ما تخفيه أنماط الحكم التي تظهر بأنها واضحة بذاتها، ومحكومة بالقانون أو «عادية»، قد يخفي كلّ شكل من الانحياز الأيديولوجي. وقد كان لمثل هذه الأفكار نقاش جدلي نشط في الولايات المتحدة أطول مما كان في النظام القانوني الإنجليزي.

أول ما طرحت هذه المسائل وبطريقة مبرمجة، كان في المدرسة القانونية الواقعية الأميركية، في الثلاثينيّات والأربعينيّات من القرن العشرين. وكان تفكير أفرادها متأثراً، وبشكل كبير، بالتحاليل الماركسية والسوسيولوجية - اليسارية، وأيضاً بعوامل ديموغرافية أوسع، وبشعور بوجود أزمة تلوح في أفق الشؤون الاقتصادية والسياسية، والمحلية والعالمية. واختلف المنظِّرون الحاليون بصورة رئيسيّة في تطلعهم إلى مجموعة من المصادر البديلة - ما بعد البنيوية، وما بعد الحداثة، والمذهب التفكيكي، ونظرية الخطاب و«جينولوجيا» فوكو... إلخ. لتلك الأنماط من النقد الاجتماعي - السياسي الأقدم وغير المطابق لما هو حديث. فغالباً ما يكون الحديث الآن عن القانون بوصفه محلّ الإستراتيجيات المتنازعة، والنصيّة أو السرديّة، ومحل «أوضاع الموضوع» المتعددة والمتمايزة الخواص في اللغة، أو الطريقة التي يضمن بها الخطاب القانوني سلطته عبر افتراض موقف «ما فوق-لغوي» (Meta-Linguistic) فوق ووراء مستوى البراغماتيّات السردية الطبيعية من النظام الأوّل. (انظر المادة المتعلّقة بجان - فرانسوا ليوتار - Jean)

(Francois Lyotard للاطّلاع على مصدر واحد مؤثر، لهذا الخطّ من النقاش). مثل ذلك «الانعطاف اللساني» (Linguistic Turn) كان الأوسع انتشاراً في الأنظمة المعرفية المختلفة في الوقت الحضر، وكان التشريع من بينها مؤخراً. وكان تأثيره بأوضح ما يكون متمثّلاً في الرأي الذي غالباً ما يتكرر والمفيد أن «الواقع» هو ذاته، إنشاء منطقي متحوّل، أي أرضية لجوء فكرية تكون. دائماً معرَّضة للنزاع الجدلي - مثل «الوقائع» أو «الدليل»، في أي قضية مفترضة - من قِبَل مجموعةٍ من وجهات النظر المتنافسة (التي لا يمكن مقارنتها). ومن ذلك فكرة ليوتار ما بعد الحداثية الخاصة بالعدالة بوصفها مسألة تعظيم التفاضلات السردية، والحكم ما أمكن ذلك «من دون معايير» (Without Criteria)، ورفض إعطاء تمييز لأي «نوع من العبارة» (مثلاً النوع المعرفي) فوق كلّ ما عداه. وبغير ذلك نكون، بحسب قوله، قد وقعنا في خطر نوع من الإيماة «الكلية» التي تطلب قمع «فوق» السردي الموجود بين عبارات الجدل المختلفة. ونقترف، بالتالي، خطأً قانونياً ضدّ فريق أو آخر (أو ضدّ الفريقين).

وقد توبع هذا النقاش إلى أن وصل إلى نهاياته الراديكالية، طبقاً للمعتقد السياسي للمنظِّر، ولدرجة تحرّره أو تحررها، وهم الخطاب القانوني الرئيسي الجاري [سواء كان «محافظاً» أو «ليبرالياً»]. فالأهم بالنسبة للبعض - مثلاً، الاجتماعيون الليبراليون - إبقاء المجال مفتوحاً للمحادثة الثقافية التعددية الجارية، وحظر أي معتقدات مجردة، ونظريات، أو مبادئ من السعي لاحتكار الأرض الأخلاقية العليا. فهم يرون أنه يمكن للتشريع أن يعزِّز، أفضل تعزيز، هذا الصالح العام عبر الإقرار بمجموعة تطبيقاته الاجتماعية (الماضية والحالية)، واستحالة الصعود فوقها إلى نقطة ذات أفضلية للعدل المطلق أو الحقيقة المطلقة. وهكذا نجد رونالد داوكن (Ronald Dowkin) يدافع عن مفهوم سردي للتاريخ القانوني والتشريعي. حيث يمكن للقضاة، والمحامين، والطلاب، والمنظِّرين، والعاديين من البشر الذين يهمهم الأمر، وآخرين يرون أنفسهم مشابهين «لقاصّ متسلسل» (Chain Movelist)، قاصّ يبدأ القصة من نقطة معينة من نقاط تطوّرها، ويتابع بقصد الحفاظ على إتّساق السرد القصصي، ويستجيب بطريقة خلاقة، التحدّيات جديدة وغير مرئية، وهذا سيكون محاولة ذات مبدأ، لكنّها (بالمعنى الجيّد) ستكون براغماتيّة. وسيكون ساعياً لتعزيز المؤسسات الاجتماعية - الديمقراطية المزدهرة، وتوسيع منطقة المشاركة الشعبية الحقيقة.

أما بالنسبة للآخرين في الجناح اليساري - التحريري للدراسات القانونية النقدية، فإن مثل تلك الحجج لا يعدّ أن يكون نوعاً من الدفاع التبريري العالي النبرة للأمر المفعول الحالي. فهم يرون بحسب طريقتهم في التفكير، أن ذلك الخطاب «الليبرالي» مملوء بتناقضات مختلفة (Aporias)، وأمثلة عن النفاق أو الإيمان الباطل الذي يمكن فضحه بانتباهٍ مواظبٍ للطحنات الانحياز المغروس. وباختصار نقول، لا بديل هناك إلا الارتياب بكلّ منهج، وقاعدة سلوك ومبدأ يعتبر في الحاضر ممارسةً عادلةً أو منصفة - استناداً إلى الرأي القانوني المؤهل للإجماع الواسع. ونعادل هذه العقيدة بنوعها الخام والاختزالي ممارسة «جمع نفايات» بالجملة، أي، تناول

منطوقات المراجع القانونية أو التشريعية المختلفة وتبيان كيف تفكك ذاتياً، ودائماً. متحولة إلى أشكالٍ من النتائج التي تجيزها المقدّمات (Non Sequitur)، وإلى تناقضٍ في الأداء، وفقراتٍ غير مشروعة مشتقة من الواقع إلى القيمة، وأولويّات أحكام خفيّة... إلخ. ومع أن هذه الكتابات مستمدة بشكل معلن من أعمال الفلاسفة التفكيكيين مثل جاك دريدا (Jacques Derrida) وبول دو مان (Paul De Man) فهي كلها في غالبية الأحيان، لا تعرض ما يماثل الدرجة ذاتها من الدقّة التأويلية المركّزة عن كثب، أو الانتباه اليقظ للتعقيدات المحليّة في علم المنطق، وعلم الصرف والنحو، وفن النثر. وهم ميّالون أيضاً، إلى تدمير قضيتهم - بالأسلوب النسبي المألوف - بسدّ اللجوء للاستعانة بالقيم أو المبادئ المعيارية (قيم العدالة، والإنصاف، والعملية الواجبة... إلخ). بغية القياس بها ظواهر إساءة استعمال السلطة التشريعية. وكما حصل مع فوكو (Fou-cault)، قد تأتي لحظة تميل عندها الريبية إلى الدخول في اعتقاد متشائم وصريح مفيد أن جميع مزاعم الصدق أو البيانات المبدئية تشارك في إرادة قوة دائمة الحضور لا يمكن مقاومتها إلا باختيار نوع من النثر المتوتّر والذي يغلي ويكون منبسطاً ومتناقضاً في القوانين والمبادئ.

وفي مكان آخر نجد أن رؤى المذهب التفكيكي النقدية قد حُرِّكت لتصل إلى نتيجة أكثر مصقوليةً. فعلى سبيل المثال، يمكن تبيان كيف يؤدي قانون العقود إلى تناقضات (Aporia) - أو إلى لحظات من عدم إمكانية القرار - وذلك، عندما يحاول أن يوضح التمييز الناجح بين المنطقتين، العامة والخاصة. أو يمكن النقاش في ثنائية القانون الأساسي/ والقانون الخاص بالقضايا، والقول إنّه يقوم على بديهيات لغوية ضمنية، وهذا، بدوره يفترض وجود تمييز بين نظامي التلفّظ الذِكري والأدائي، والذي يواجه المسائل التي تمّ تحليلها في قراءة دريدا التفكيكية لفلسفة الكلام - الفعل. وهناك نقاشات مماثلة عُرِضَت حول مسائل المسؤولية التعاونية، والتمييز الإيجابي في السياقات المختلفة (مثلاً، السياقات المهنية أو الأكاديمية)، والكلام الحرّ في مصالح السلم العام أو التشريع المضاد للعنصرية. وبعض العمل اللافت في هذا الميدان تناول مسائل تخص قانون العقود والمدى الذي تبقى فيه واجبات العقد ملزمةً قانونياً، وعندما يحسب حساب السياقات المختلفة - أو مدّة العوامل المحيطة - التي تتعلّق بالأطراف المعنيّة. وفي كلّ حالة من هذه الحالات، وفي حالات أخرى، لا يكون الهدف رمي السابقة القانونية كأنها «نفاية» فحسب، وبروح حماسية مهاجمة للمعتقدات، وإنما أيضاً، إبراز نقاط الشدّ المتوتّرة حيث ينتهك الخطاب القانوني مبادئه أو يولّد تعارضات معينة بين الدافع والقصد.

والحقّ يُقال، إن هذه المسألة هي مسألة «قصد من يصنع الصياغة» - أو «الروح» في مقابل «الحرف»، في النصّ - ولدّت نقاشاً واسعاً، وبخاصة بالنسبة للمواد التأسيسية في دستور الولايات المتحدة. فقد انقسم الشرّاح المفسِّرون انقساماً حاداً حول مسألة المدى الذي يمكن فيه تعريف أو احترام تلك المقاصد استناداً إلى التغيرات الاجتماعية، السياسية والثقافية البعيدة المدى التي حدثت منذ وضع المواد المدروسة. فبدا

عند البعض، أنه لا جدوى من طرح مثل هذه الأسئلة، وذلك، لأنه: (i) لا توجد مسائل توفر معرفة أكيدة لما كان يجول في عقول الذين قاموا بالصياغة، بمعزل عما كتبوا فعلياً. (وغالباً ما كانت كتابتهم غامضة)، (ii) لم يكونوا في وضع يمكّنهم من أن يتوقعوا أنواع الإنشاء التي يمكن إقامته، في المستقبل على كلماتهم من قِبَل القضاة المشرِّعين، أو صنّاع الخطّة الاجتماعية ذوي الأولويّات التقييمية المختلفة. وفي نهاية المطاف، هناك نتيجة واحدة «تحترم» مقاصدهم الأصلية (المفترضة هي دعم مؤسسة العبودية، أو معاملة العبيد (والنساء) بأنهم خارج العالم «الكلّي»، وعالم الحقوق والحريات الديمقراطية الإنسانية. وفي أيامنا، لا يوجد سوى مكافحين قليلين، عن مثل تلك النظرة، حتّى في أوساط المفسِّرين المحافظين أكثر من سواهم. ومع ذلك، يبقى هناك سؤال يتعلق بأي أنواع أو درجات الإجازة الهيرمينوطيقية والتفسيرية يمكن السماح به باللجوء والاستعانة بأفكار العدالة الاجتماعية والسياسية المعاصرة. وهنا - وللمرة الثانية نقول - يوجد مدى واسع من الخلاف بين الذين يوصون بأنَّ تتخلّى عن كلّ التفكير في احترام قصد الذين قاموا بالصياغة من جهة، ومن جهة أخرى، هناك أولئك الذين يدافعون عن مثل ذلك الموقف طالما يحمل معه العبارة المنقذة: «ما كان يمكن أن يعنيه الذين قاموا بالصياغة، باختيارهم شكل الكلمات لو أنهم كانوا يعيشون في الوقت الحاضر وأرادوا الأهداف، والقيم والمثل العليا (الديمقراطية، بالمعنى الواسع)».

يبدو أن هذا الموقف «البنائي» يمسك بالمعنى الأفضل والأوفى حدسياً، لما هو مطلوب في العملية الدائمة، وعملية التكييف بين حرفية الدستور المكتوب و«روحه»، كما يُفسِّر في ضوء القيم والمشاغل الحاضرة. كما أنه يشارك بالمفهوم الليبرالي للقانون، عند دووركن (Dworkin) بوصفه سرداً متسلسلاً مستمراً - أو حواراً مفتوحاً - حيث ترتبط المسائل المبدئية ارتباطاً وثيقاً بالمطامح المشتركة والصور الذاتية المشتركة الخاصة بالعصر. وعلى كلّ حال، كلّ ذلك يترك فسحة للريبيّ لطرح السؤال، لم استحقت مبادئ معينة (ولا سواها) الدخول في الحوار، أو لم يستثني الإجماع الليبرالي - المعرَّف كذلك - أصواتاً معينة ووصفها أنها تقع وراء حاجز الخطاب القانوني المتمدّن. هذا المزاج الليبرالي إلى التعددي قد يكون له دائماً، حدود حادّة من التساهل عندما يجابه بتحدٍّ - مثل تحدّي حركة الدراسات القانونية النقدية - يرفض أن يلعب وفقاً لقواعد اللعبة الجارية (ذات الأساس الإجماعي). والواقع هو أنه يصعب رؤية كيف يمكن الردّ على تهمة الريبيّ من وجهة نظر ليبرالية - شيوعية، أو بمفردات اللجوء والاستعانة بالقيم والمعتقدات الشائعة الحالية، بوصفها المعايير النهائية لما يجب حسبانه إسهاماً مشروعاً في النقاش.

هي المشكلة ذاتها التي غالباً ما تتراكم مع أشكال العقيدة المضادة للمذهب التأسيسي - في المعرفية والأخلاق، سواء بسواء - التي ترفض كلّ لجوء إلى أسس أو مبادئ تتعدّى جريان المعتقد الإجماعي الثابت. وهذا يفتح الطريق لدخول نظرة نسبيّة لا يمكنها أن تقدّم حجّةً معقولة (بمعزلٍ عن التقليد المحلّي، أو الميل البراغماتي، أو العادة الثقافية المغروسة) لاعتبار بعض المعتقدات

ذات أساسٍ جيّد أو عادل، وبعضها الآخر يفتقر إلى مثل الادّعاء بالإيمان الصالح والقبول العقلي. لذا، فإن الريبيّ سوف يربح دائماً في النقاش مع الشيوعي الليبرالي، لأن هذا الأخير لا يمكنه أن يقدّم عن طريق التبرير المبدئي ما هو أكثر إقناعاً من لجوء التقليدي (مثلاً، فتغنشتاين (Wittgenstein)) إلى الألعاب اللغوية، والسرد القصصي و«الأشكال الثقافية للحياة»، أو طريقة عملنا الأشياء في ثقافتنا، وعندئذٍ سوف يحتج الريبيّ براحةٍ قائلاً - بجوابٍ بسيط سريع ولاذع - إن وجهة نظرها أو وجهة نظره لم تكن ممثّلةً في تلك الأرثوذكسية التعدّدية الدافئة.

لا أحد استثمر هذه الانعطافة النثرية ووصل بها إلى نتيجة عبقرية صاعقة أكثر من الناقد ستانلي فِيشْ (Stanley Fish). والواقع هو أن «الناقد الأدبي» تسمية مغلوطة في حالة فِيشْ، لأنه خرج مؤخراً من القاعدة المعرفية الضيّقة ودخل إلى ميادين أخرى متنوعة في عدادها كان التشريع والأخلاق وفلسفة العقل واللغة والتاريخ الثقافي وسوسيولوجيا المعرفة. ولكون فِيشْ في جامعة ديوك (Duke University) دلالة واحدة على رغبته على إزالة تقسيمات العمل الفكري (وبحسب نظرته، والتقسيمات الاعتباطية أو التنويع الثقافي). وحجّته، باختصار هي في القول، إن جميع هذه الأنظمة المعرفية (أو شبه الأنظمة المعرفية) ستؤول في نهاية المطاف، إلى ما يُعدّ «جيّداً في مجال الاعتقاد» حالياً ومحتملاً حصوله. معنى القول هو أنه بالنسبة إلى «متّحد اجتماعي تأويلي» فقط - سواء كان ثقافياً، أو لسانياً، أو مهنيّاً، أكاديمياً، أو مهما كان - يمكننا أن نقدّم شرحاً لصعود، أو هبوطه. فليست الحقيقة إلا ما يكون متفقاً مع القيم التي يصدف أن تكون شائعة في «متّحد اجتماعي» (بمعناه الواسع) مؤلّف من مفكّرين متماثلي العقلية. وينطبق الشيء ذاته على المفردات المشرَّفة - مثل «العقل»، أو «المبدأ»، أو «العدالة»، أو «المساواة»، «التقدّم»، «الديمقراطية»... إلخ. التي قد تحتلّ ذروة النقاش الجدلي، في وقت ما.

ولا يعني هذا أنه يمكن للإنسان أن ينتقي ويختار عشوائياً من بينها، أو يختار إطلاق خطاب مختلف كلياً من دون أي اعتبار للأعراف والتقاليد الموجودة. فذلك معناه وضع الإنسان نفسه خارج ذلك المتّحد الاجتماعي ذي الصلة والتخلّي بالتالي، عن أية فرصة كسب استماع إليه، محترم أو جدّي. ومع ذلك، قال فِشْن يجب أن ينظر إليها في الأخير، أنها مجرد مناورات لغوية نثرية مصمَّمة لكسب ثقة ذوي الآراء القيّمة والذين يؤلّفون «المتّحد الاجتماعي» المستهدف، عند الذين يأملون (يقولون) بالتأثير على مجرى النقاش الجدلي، بغية الحصول على تثبيت وظيفة أكاديمية، أو إقناع قاضٍ أو محلّفين واجتذابهم لطريقة تفكيرهم. وفيما عدا ذلك، لا يوجد ما هو جوهري في المسألة - لا شيء أعمق، لا أكثر «مبدئية»، أو ذا نتائج - أكثر من الاختيار بين هذه اللغة النثرية أو تلك اللعبة اللغوية، بناءً على أسس براغماتية صرفة.

حجج فِيشْ هذه تناولتها مدرسة منظِّرين برغماتيين من الأدباء القانونية الذين أعلنوا عن أنفسهم (بإيماءة قتالية) أنهم «ضدّ النظرية»، وبصلابةٍ ضدها. ووجهة نظرهم،

للمرة الثانية، تمثَّلت في القول، إن شيئاً لا يتأثّر بالانتقال إلى خطاب «للعقل» أو «للمبدأ» عالي النبرة (أو الخطاب نقدي «للأيديولوجيا»، «التناقض»، «التعارض»... إلخ)، لأن هذه المفردات لا تنفع إلا في الإشارة إلى ولاء مستعملها لمتَّحدٍ اجتماعي تأويلي قائم - سواء كان سائداً أو منشّقاً. وهكذا، نجد من جهة واحدة، أن هناك منظِّرين «إيجابيين»، ومن بينهم ليبراليون، مثل، داوكِنْ (Dowkin)، يتبنّون لغة نثرية «للقانون بوصفه مبدأ»، عبر الاعتقاد الخاطئ المفيد بأن مثل ذلك الكلام قد يوفر دعماً فلسفياً أو أخلاقياً لعاداتهم الاعتقادية التي سبق وجودها. ومن جهةٍ أخرى، هناك - مفكرون «سلبيون» من أنواع مختلفة، وفي عدادهم يوجد مفكرون تفكيكيون، ومكافحون نسويون مساواتيون عن المقاربة القانونية الاجتماعية، أو حركة الدراسات القانونية النقدية - وهؤلاء، مهما كانت اختلافاتهم في «النظرية» أو «المبدأ»، يشتركون بالفكرة المضلِّلة ذاتها المفيدة أن المعتقدات يمكن تغييرها (وتدميرها، في مثل هذه الحالة) بممارسة تفكير مستقل أو نقدي. وكذلك في مسألة «قصد واضع الصياغة»، قيل، إنّه لا وجود لشيء يمكن اختياره (ما عدا اللغة النثرية) بين المنظِّرين الذين يقدمون جميع أنواع الحجج دفاعاً عن موقفٍ بنّائي «قويّ» وفاضحي الزيف الريبيين الذين يخضعون مثل تلك المزاعم لكلّ خطوط الهجوم المعروفة والمضادة للقصديّة.

ورأى فِيشْ أن ما يقيم نقّاد الأدب من نقاش جدلي هو مماثل (ومن دون طائل). وهكذا صارت المسألة مشتركة بين المدافعين عن مقاربة محافظة، مثل، إ. د. هيرش (E. D. Hirsh) الذي فكّر في إقامة أسس كافية (وواجب أخلاقي، أيضاً) دعماً لقضيتهم المحترمة قصد المؤلّف، والخصوم الذي أعلنوا أن مثل هذا المشروع ليس عملياً ولا مرغوباً (في الواقع). أما فِيشْ وتلاميذه في المعسكر «المضاد للنظرية»، فقد رأوا أن الفريقين ساذجان في افتراضهم المفيد أنه يمكن لما يرونه مسألة نظرية أو مبدأ أن يحدث أيَّ فرق. فالقضية، بكلّ بساطة، هي أننا بصورة دائمة نعزو (وبالضرورة) قصداً ما يمكننا من التعامل معه كخطاب ذي معنى، لا كخليط من الحروف (أو العلامات) مجرد من المعنى المعقول. وليس المقصود بذلك أن يقوم لهيرش أو للمدافعين عن قصد الضائعين أي راحة. على العكس من ذلك، إنّه ينفي إمكانية أن يكون عندنا أسس - أسس نظرية أو مبدئية - للاختيار بين الشروح «القصدية» المتنافسة، أو الوصول إلى منهج ما، نظرية هيرمينوطيقية، وإجراء قرار، أو أي شيء لتوجيه الفهم في الاتجاه الصحيح. فلا سبيل هناك يمكِّن النظرية «الإيجابية» أو «السلبية» من التأثير في المسائل المتعلّقة بالاختيار التأويلي. الأحرى أن نقول، إن المسألة هي بصورة دائمة، مسألة تبنّي أي نظرية - أو نقول، بمصطلح فِيشْ المفضَّل، أي خطّ «كلام نظري» متاح»- قد يلائم مقاصدنا النقاشية الحاضرة أو يلائم إحساسنا بما يمكن أن ينجح أكثر من سواه بلغة الاستراتيجيا المصقولة».

وهكذا، يكون التنظير عبارة عن نشاطٍ **غير منطقي** وغير مهم، وهو نشاط لا يعيّر أبداً، ولو بمقال ذرة في عاداتنا الاعتقادية القائمة (أو اعتقادات الآخرين). ولا شكّ في وجود استعمالات (استعمالات لغوية نثرية)

لمصلحة «الكلام النظري»، مثلاً، عندما يسعى الواحد للتأثير في زملائه، أو ينشر في المجلّات المناسبة، أو ينتج ملاحظة حاسمة في حلقة بحثية أو في نقاش في مؤتمر. ومهما يكن من أمر، نقول، إنّه بمقدار نجاح مثل هذه الاستراتيجيات، سيظل الإنسان بصورة دائمة، متوجهاً إلى «متّحد اجتماعي تأويلي» (Interpretative Community) يكون بعض أعضائه على الأقل، قد سبق وانتسب إلى خطّ نظري، وجميعهم سيشتركون بنقاط مرجعيّة كافية - مهنية، أكاديمية، ثقافية... إلخ - لمنع أي انهيار في الاتصال. وباختصار نقول، إمّا أن يكون الواحد في موقف واعظٍ للمرتدّين (كلياً أو جزئياً)، أو يكون، في حالةٍ استثنائية، متكلماً عن شيء جديد جذري وغريب فيسقط كلامه النظري على آذان صمّاء، فيفشل في تحقيق هدفه. من ذلك كلّه، يصل فِيش إلى النتائج الآتية:

(i) مثل ذلك الكلام هو نوع من فن النثر المصقول.

(ii) لا «نظرية» إلا بالاسم

(iii) الاعتقاد «منتشر في كلّ مكان» ولا يمكن إزاحته إلا من خلال اعتقاد آخر (يكون أكثر فاعليةً من الوجهة اللغوية النثرية).

(vi) ولا يحصل مثل هذه التحوّلات إلا باستجابة لتغيير في مناخ الرأي السائد كما سجّله «متّحد اجتماعي تأويلي» (واسع القاعدة أو اختصاصي). وبالإضافة إلى ذلك.

(v) يجب ألا يقلقنا ذلك، لأنه يمكننا أن نتابع النقاش، والاختلاف، والنقد، وتقديم «مبررات»، وتبنّي موقف فكري «مبدئي»، وهكذا بالطريقة السابقة ذاتها، إلا أننا الآن نفعل ذلك من دون أوهام تتعلّق بحقيقة معتقداتنا وعدالتها، كما تحدِّدها مجموعة من المعايير المطلقة (ليست ثقافية بوجه تحديدي) فشكراً لفِيشْ.

إذا كانت النظرية عبارة عن نشاط غير عملي ولا منطقي كذلك هو هجرانها أو توقفنا عن الثقة بمزاعمها الأقوى (أي، كونها عملية ومنطقية). وعلى أية حال نقول، كما قال ووافق فِيش بسخرية كئيبة، على أنه من غير المحتمل أن يكون لأي نقاش مجرد «ضدّ النظرية» أقل تأثير على عادات كلامنا النظري طالما بقي مثل ذلك الكلام متمتعاً بقدر من تقدير المتَّحد الاجتماعي. ويجب ألا يحصل ذلك، استناداً إلى معتقد فِيش ذاته الذي ببساطةٍ يفيد أن لا شيء يتبع منطقياً، في مجال النظرية أو في الممارسة من قبولنا أو رفضنا لدعواه ضدّ النظرية.

والواضح هو أن حجته لها، وفعلياً لها، نتائج كبيرة (ومعيقة تتعلّق بالأنظمة المعرفية المختلفة - وتشريع أحدها - التي مازالت تحدث أنواع التمييز ذاتها التي أراد فِيشْ إلغاءها. فإذا كان مصيباً (مهما كان ذلك يعني)، فعلينا أن نستنتج أن ممارسيها كانوا دائماً يعملون بوهم كبير عندما كانوا يظنون أنهم وجدوا سبباً أو تسويغاً لرفض بعض الأفكار بوصفها خاطئة، ومضلِّلة، أو ليست بمبدئية أو مقيتة أخلاقياً، والمصادقة على أفكار أخرى بالرغم من رواج القيم والمعتقدات المؤسَّسة، وضدّها مثل هذا التأويل ينطبق على جميع أنواع الأنظمة المعرفية، بدءاً من فلسفة العلوم إلى الإبستيمولوجيا، والأخلاق، والنظرية

السياسية، والأنثروبولوجيا الاجتماعية و(طبعاً) النقد الأدبي. ومن هنا انطلق فِيش، ومن هذا المكان انطلقت العقائد النسبية - بمجموعة من الأشكال المتصاعدة (الما بعد الحداثية والما بعد البنيوية) واحتلّت الميدان.

وكما قلت، كانت النتيجة متمثّلة في الإشارات المستمرة إلى النظرية الأدبية التي صارت بمثابة عرف دو ريغور (De rigueur) عند المنظِّرين القانونيين بعينهم المركّزة على نمط ثقافي وفكري عالٍ. كما ينتج من ذلك السهولة التي بها يمكن لخبيرٍ مثل فِيش أن يتعامل مع أولئك المنظِّرين «الإيجابيين» أو «السلبيين»، الشيوعيين الليبراليين أو المنشقّين في معسكر الدراسات القانونية النقدية، ممن تبنّى موقفاً فكرياً نصف نسبيّ، موقفاً توقف عند مجموعة قيمهم ومعتقداتهم المفضّلة.

على كلّ حال، أنا لا أريد أو أوحي بأنّ لا شيء نافع أو تقدّمي نجم عن هذه التطوّرات الحديثة في فلسفة القانون. كما أنه ليس صحيحاً القول، إن الدراسات القانونية النقدية يمكن أن ينظر إليها، وبتسويغ، على أنها مدرسة أو حركة تؤيّد أي مجموعة من العقائد الجامدة (مهما كانت هرطقية). وإذا اعتبرت هذه المقاربة «الهراء»، في رأي فِيش، مثلاً عن تدمير ذاتي لغوي نثري غير عارفٍ، فهناك أمثلة كثيرة أخرى، كنت قد ذكرت بعضها أعلاه، حيث قدّم هؤلاء المنظِّرون قراءة تفكيكية دقيقة التفاصيل لنصوص القانون الدستوري أو قانون القضايا كان لها نتائج متضمنة عميقة لترشيد النقاش القانوني. ولا شكّ في أن الاستقطاب الحاد للمسائل في الولايات المتحدة يعود إلى عدد من دستور تأسيس تكون موادّه مفتوحة لتقبّل إنشاءات مختلفة (مثلاً، «محافظة» أو «ليبرالية»)، ويكون الدور الذي تلعبه المراجعة القانونية من الاهتمام الشعبي العام، وتكون للسلطة التي تمارسها المحكمة العليا الخاصة بالعدالة القدرة على تغيير البرامج التشريعية للدولة بما فيها تلك البرامج الحصينة. والنقاشات في بريطانيا لا تتصف بشيء من قبيل الوضوح الشعبي بمثل تلك الدرجة. وقد يكون هذا أحد الأسباب التي تشرح العمل الذي ينتجه الخبراء القانونيون النقديون، في تلك البلاد، وأحدهم بيتر غودريتش (Peter Goodrich)، وهو العمل الذي تبنّى نقطة ارتكاز مركزية مختلفة. وهكذا، نجد غودريتش موجّهاً نفسه من جهة، إلى المسائل الاختصاصية في النظرية النثرية مقابل الخطاب القانوني، ومن جهة أخرى نلقاه متوجهاً لقضايا معينة (موثّقة توثيقاً جيداً) لها علاقة بالانحياز القانوني، وبإساءة استعمال سلطة الشركة، والتشريع المضاد للنقابات، ومزاعم الأحكام القضائية الحيادية في معالجات (مثلاً) مضاربات الرأسمال الخاص ضدّ مصلحة الدولة أو ضدّ شروط السلطة المحلية.

ويبدو له عمله نموذج نوعه في هاتين الناحيتين، ونعني بذلك أن عمله يرفض المناورة التفكيكية الشاملة لكلّ هدف، ومعاملة القانون بوصفه **لا يزيد عن أن يكون** نوعاً من الخداع اللغوي النثري، يكون دائماً معرَّضاً هو أيضاً (tu quoque) لردّ فِيش العنيف الفاضح للزيف.

ويحذو غودريتش حذو دو مان (de Man) ودريدا (Derrida) في تحديد مواضع تلك

التناقضات (أو التوتّرات بين علم المنطق، وعلم الصرف والنحو وفن النثر) التي تميّز نقاط التّشاد في الخطاب القانوني. وهذه بدورها تمكّن من النقد المفحم للمصالح الاقتصادية والاجتماعية - السياسية التي غالباً ما تظهر في تلك النقاط لتفسد ظهور تصريف للعدالة منصف وحيادي. ومهما يكن من أمر، فإن مثل تلك الحجج لا قوة لها إذا طُبقت بطريقة مشوشة (شبه تفكيكية) تسلِّم بانهيار جميع التمييزات العملانية القائمة بين الصدق والكذب، أو بين المبدأ والانحياز، أو بين قيم العدالة الاجتماعية وقيم «متّحد اجتماعي تأويلي» منحازة. وتلك كانت الحالة خاصة في أوقات مثل تعسينيّات القرن المنصرم، عندما تعرَّض النظام القانوني البريطاني لحوالي 15 سنة مستمرة من ضغط وإدارة سيئة للعدالة من قِبَل اليمين، وعلى جميع المستويات، بدءاً من اتّهام الشرطة للأبرياء، إلى التلاعب في إجراءات محكمة الاستئناف والتستّر القانوني على سوء ممارسة الحكومة. والواقع هو أن ذلك الوضع اتّصف بكلّ ظواهر الأزمة القانونية الشاملة حيث لم تكن المسألة مسألة حكمة شاكّة وشائعة لا تتوقع ما هو أفضل، وبعد درسها فضَّلت التمسّك بالشيطان الذي عرفته.

والموقف ذاته، لكنه بصورة مقلوبة، كان ذلك الموقف الذي ردّ «برمي» المؤسسات القانونية، كما لو كانت نوعاً من النفاية، أو برفض كلّ كلام عن العقل، والمبدأ بوصفه ساذجاً أو يخدم الخطاب الليبرالي الخادم لذاته.

على كلّ حال، لا يعدو ذلك عن أن يكون مجرد مثل واحد (وأن يكن بارزاً) عن التبادل الجاري بين الأنظمة المعرفية، وبين فلسفة القانون وما صار يعرف - في أقسام الأدب، تحت لفظ «النظرية» الواسع. وحقيقة أن لتلك التطوّرات ناحية أخرى أكثر نقدية وأكثر تقدّميّة، يمكن استخلاصها من الهجومات القاسية السابقة التي انصبت عليها من المدافعين المحافظين ذوي الصلة بالفساد القديم، وذلك باسم التقليد أو باسم القيم «العادية». وهنا وعلى الأقل، يمكن للتشريع أن يتعلّم شيئاً من التنظير الكثيف، عند نقّاد الأدب والثقافة منذ أواسط سبعينيّات القرن العشرين. وأحد الدروس يتمثَّل بالضبط، في تجنّب الذهاب في مسلك التسوية المبسَّطة للتمييزات النوعية، وفي عدادها، التمييز بين القانون والأدب الذي انتهى (مثل فيشِ) باستيعاب كلّ نوع من أنواع الخطاب وإدخاله في دنيا فن النثر، أو الخرافة، أو «ما هو جيّد في مجال الاعتقاد» السائد حالياً.

انظر أيضاً: أخلاق المتَّحد الاجتماعي (Communication Ethics)، الحتمية (De-terminancy)، الخطاب (Discourse)، والممارسات المنطقية (Discursive Prac-tices).

قراءات:

Derrida, Jacques 1992: "Force of Law: The Mystical Foundation of Authority".

Dworkin, Ronald 1986: *Law's Empire*.

ed. 1977: *The Philosophy of Law*.

Fish, Stanley 1989a: *Doing What*

Comes Naturally: Change, Rhetoric and the Practice of Theory in Literary and Legal Studies.

Fitzpatrick, Peter, and Hunt, Alan, eds. 1987: *Critical Legal Studies.*

Gibbons, John eds. 1994: *Language and the Law.*

Goodrich, Peter 1986: *Reading the Law: A Critical Introduction to Legal Method and Techniques.*

---- 1987: *Legal Discourse: Studies in Linguistics, Rhetoric and Legal Analysis.*

Hart, H. L. A. 1983: *Essays in Jurisprudence and Philosophy.*

Kelman, Mark 1986: (1992): *A Guide to Critical Legal Studies.*

Leyh, Gregory, ed. 1992: *Legal Hermeneutics: History, Theory and Practice.*

Marmor, Andrei 1992: *Interpretation and Legal Theory.*

Sarat, Austin, and Kearns, Thomas R., eds 1991: *The Fate of Law.*

Unger, Roberto Mangabeira 1986: *The Critical Legal Studies Movement.*

White, James Boyd 1985: *Heracles' Bow: Essays on the Rhetoric and Poetics of the Law.*

كريستوفر نوريس (Christopher Norris)

لو كوربوسييه (Le Corbusier) (1965-1887)

مهندس معماري فرنسي من مواليد سويسرا. كان لو كوربوسييه ولودفيغ مايز فانْ دير روهيه (Ludwing mies van der Rohe) في نفس العصر وكانت هندستاهما المعماريتان تتبعان سبيلين متقاربين يلتقيان في أسلوبين متشابهين، في ذات الوقت. وقد صارت فيلا سافوا (Villa Savoie) (Possey, 1929-1931 لـ Corbusier Germand) (Pavillion for International exposition, Barcelona, 1929) لـ مايز (Mies) مثلين لازمين عن التصميم والجمال اللذين يؤكّدان على الكمال التقني والذي صار يُدعى الأسلوب الدولي.

بعد ذلك التلاقي الوجيز جداً في تاريخ الهندسة المعمارية اتّجهت أعمالها في اتّجاهات متضادّة لتصل، في خمسينيّات القرن العشرين إلى محلات مختلفة جداً. فالبناية التي أنشأها مايز، نعني مبنى سيغرام (Seagram Building, New York, 1958) تشترك بالاهتمامات ذاتها، اهتمامات التناسب الدقيق واللعب الحاذق بالألوان وبالتركيب مثل ما فعله في بافيون (Pavil-ion)، لكن ما صنعه كوربوسييه في (Notre Dame du Haut, Ronchamp, 1950-1955) بجدرانه الكثيفة ذات البنية القاسية، والحجم المنظَّم ومواضع الفتحات، والسقف (Bran-cusiesque)، فيبدو غير متشابه لفيلا (Vil-la)، خاصته. وإذا اعتبرنا البعد الهندسي المعماري الذي يفصل برج مكتب شرطة مايز عن كنيسة كوربوسييه الصغيرة، ونظرنا إلى الوراء إلى فيلا سافوار (Villa Savoire)

وجرمان بافييون (German Pavilion)، فأنَّ الاتجاهين المنفصلين اللذين سيتبعهما عملاً مايز وكوربوسييه بعد عام 1930سيدوان مرسومين سلفاً. فـ بافييون لِـ مايز الذي لا خطأ فيه يبدو متجهاً إلى الداخل لكي يوجد بشكلٍ مركّز في التفاصيل الدقيقة في أثاث «برشلونة» في داخله، في حين أن فيلا وكوربوسييه العالية تتجه نحو الخارج وإلى الأعلى لتبلغ الذروة في الغرفة المكشوفة للشمس الموجودة على السقف وذات الستارة النحتيّة الحرة. وكان الطريق الذي سلكه مايز مثل الطريق الضيق الذي يشاهد في رسومات موندريان (Mondrian) – أي الصقل المستمر لمفردات صافية وجمعها، أما الطريق الذي سلكه لو كوربوسييه فكأنّ مثل الطريق الواسع الذي يوجد في أعمال بيكاسو (Picasso) – أي الاستكشاف المستمر والتعبير عن رؤية شخصية. وفي حين يبدو مايز في أفضل حالاته عندما يخلق النصب التذكاري المنعزل لفردٍ (مثلاً، The Franscorth House, Plano, Illionois, 1946-1950)، فأنَّ لو كوربوسييه يواجه التحدّي المتمثّل في تصميم مجمّعات من المباني لأعداد كبيرة من الناس (على سبيل المثال نذكر الدم المثالية مثل آل Ville Radieuse، 1930-1939)، المنازل ذات الكثافة السكانية العالية، مثل، Unité d'Habitation, Marseilles, 1947-1952 والعاصمة الجديدة في شارديغار (Chardi-garh في الهند في 1951-1956). ويمكن تلخيص وصف الطريقين المختلفين اللذين سلكهما مايز ولو كوربوسييه في الصورتين الآتيتين: أولاً: كان مايز يقيس بمسماك المسافات بين المباني الضخمة المصنوعة من الأحجار الجيريّة في شقة الأرض التابعة لـ (Fornworth House) ليتأكد من صحتها ودقتها، وثانياً، كاناو كوربوسييه يقوم بمسح ريو دو جانيرو (Rio de Janeiro) من الجوّ ويتصوَّر بنيةً ضخمة لجسر مبني في خطّ على طول الساحل الممتد بين المحيط والجبال. وقد يبدو أن خطي الرؤية المختلفين اللذين تعرضهما تلك الصور متشابهان في ناحيةٍ واحدة، نعني، لأن مايز كان قريباً جداً ومتطرفاً في تركيزه على صواب أصغر تفصيل من تفاصيل التصميم، ولأن لو كوربوسييه كان بعيداً جداً ومتطرفاً، في كفاحه لحلّ مسائل مدنية واسعة، فقد كلاهما، أحياناً، الانتباه للناس الذين استهدف فنّهما خدمتهم.

قراءات:

Le Corbusier 1929 (1971): *The City of Tomorrow and its Planning* (*Urbanisme*).

------ 1960: *Creations is a Patient Search.*

جيرالد إيغر (Gerald Eager)

فرانك رايموند ليفيز (Frank Raymond Leavis) (1978-1895)

ناقد أدبي بريطاني ساهم من خلال تدريسه في كامبردج وعمله في دورية «سكروتيني» (نظرة دقيقة فاحصة) (Scrutiny)، في المناظرات التي جرت في إنجلترا حول فكرة التراث/ الثقافة، مدافعاً عن نموذج أدبي راقٍ لـ «المركز» الثقافي في مواجهة التهديدات القادمة من مجالات العلم والثقافة الشعبية الجماهيرية. وهو راجع قائمة الكتب الكلاسيكية المقبولة في الأدب الإنجليزي ووضع لها حدوداً

صارمة في كتابَيه **إعادة تقويم** (*Revaluation*) (1936) **والتراث الكبير** (*The Great Tradition*) (1948) مستخدماً شكلاً شديداً من النقد الأخلاقي كان قد استقاه جزئياً من أرنولد (Arnold)، وكان نقده الثقافي العام يعبر عن حزنه للدمار الذي لحق بـ: المجتمع العضوي (Organic Community) الريفي الإنجليزي الذي اندثرت قِيَمُه في أرض الواقع ولم تعدّ تحيا إلا في التراث الأدبي. وعلى الرغم من صلاتٍ كانت له بحداثوية إليوت (Eliot)، فقد ثابر على المسير في خطّ النقد الثقافي الرومانسي المناهض للرأسمالية الذي بدأ على أيدي كارلايل (Carlyle) وراسْكن (Ruskin) واستمر من خلال لورانس (Lawrence)، مظهراً روحاً عدائية بروتستانتية الهوى من دون هوادة تجاه البيروقراطيات الثقافية والمؤسسات (بي بي سي، جامعة أوكسفورد، المجلات الأدبية الصادرة عن جامعة لندن)، وإيماناً حماسياً بقيمة الأدب «القادر على إغناء الحياة» (Life-Enhancing). واستلهم ليفيز العمل الذي قامت به زوجته ك. د. ليفيز (Q. D. Leavis) (1906-1981) في كتابها **الرواية والجمهور القارئ** (*Fiction and the Reading Public*) (1932)، كما استلهم أطروحة إليوت حول تفصُّم الإحساس (Dissociation of Sensibility)، في وضعه الخطوط العريضة لسوسيولوجيا تاريخية للثقافة الإنجليزية في صورة تدهور وتفكك، في كتابه **الحضارة الجماعية/ الجماهيرية وثقافة الأقلية** (*Mass Civilization and Minority Culture*) (1933) وأعمال لاحقة. وفي هذا النموذج، نجد تصويراً للثقافة الوطنية المشتركة واللغة الرنانة المفعمة بالحيوية التي كانت سائدة زمن شيكسبير والتي قد انهارت تحت تأثير الضغوط الآتية من التربية الشعبية والصحافة، وتفككت إلى ثقافة «راقية» عاقر (كما عند جويس (Joyce) وولف (Woolf) وأودن (Auden) وإلى ثقافة «منحطة» لا عقل لها تتمثل بالسينما والروايات الرخيصة). وكان مريدو ليفيز («الليفيزيون») قوة مؤثرة في مضمار التربية البريطانية في خمسينيات وستينيات القرن العشرين، وقد ادخل البعض منهم دراسة الإعلام (من وجهة أخلاقية ناهية) في صفوفهم الدراسية. وكانت نظرة ليفيز المحافظة المتميزة بالحنين إلى الماضي محل انتقاد من قبل نقاد آخرين مثل رايموند وليامز (Raymond Williams)، ومنذ ذلك الحين يُنظر إلى ليفيز (على الرغم من كتاباته العنيفة في انتقادها للمؤسسات) بوصفه قوة رجعية في مضمار الدراسات الأدبية الإنجليزية، ويحصل ذلك عادةً على خلفية موقفه المناوئ للنظرية ودفاعه عن قائمة كتابات مقبولة حصرية ضيقة.

انظر أيضاً المدخل: Scrutiny.

قراءات:

Baldick, Chris 1983: *The Social Mission of English Criticism* 1848-1932.

Mulhern, Francis 1979: *The Moment of "Scrutiny"*.

Samson, Anne 1992: *F. R. Leavis*.

Left, New (انظر ينو لفت اليسار الجديد)

شرعنة (أسباغ المشروعية) (Legitimation)

مصطلح مركزي في علم اجتماع **ماكس فيبر** السياسي، يدلّ على عملية ادعاء المشروعية: أي اعتراف المحكومين بحقّ حاكميهم في حكمهم (Weber, 1922b). يمكن تصنيف الدول تبعاً لمختلف مبادئ المشروعية التي تدعي أن لها الحقّ بها. وأما فيما يختص بوصف دور الأفكار في الحصول على السلطة السياسية والحفاظ عليها، فيمكن أن تقارن فكرة الشرعنة بمفهوم **الأيديولوجيا** الماركسي، مع أنها تمحض استقلالية أكبر إلى البعد المعياري للحياة السياسية. ولقد أدمجت من قبل هابرماس (Habermas)، في النظرية الماركسية الجديدة للدولة (Habermas, 1975). اكتسب المفهوم صدارة في أواخر سبعينيّات القرن العشرين خلال المناظرة حول ما إذا كان هجوم اليمين الجديد على توفير الرعاية والرخاء للمواطنين يمكن أن يسحب المشروعية من الدولة الرأسمالية الليبرالية.

بيتر أوسبورن (Peter Osborne)

قراءات:

Abelove, Henry, Barale, Michele Aina, and Halperin, David M., eds 1993: *The Lesbian and Gay Studies Reader*.

النسوية المثلية (Lesbian Feminism)

حركة اجتماعية يتمثل هدفها في القضاء على الممارسات الاجتماعية والثقافية التي تقمع النساء اللواتي تحتل لديهن العلاقات الجنسية والعاطفية مع النساء الأخريات المكانة الأولى. تتمثل انطلاقة تاريخ النسوية المثلية في إعادة تنظيم المثلية **أيديولوجية النوع الاجتماعي** (Gender Ideology) مع التحوّل الذي حدث في القرن العشرين، والتي أدت في الآن عينه إلى جعله السحاقية كهوية جنسية وإسباغ الطابع الشيطاني عليها. كانت تعتبر بعض الممارسات الجنسية قبل إعادة التنظيم هذه شاذة، إلا أنه كان بإمكان أي كان الانخراط فيها، أما اليوم فإن الجنسيين المثليين يعتبرون كطبقة من الأشخاص كما تعتبر الجنسية المثلية هوية (شخصية).

تصطبغ بداية حركة تحرير الجنسيين المثليين عادة بحادث شغب ستون وول في العام 1968، حين رفض الجنسيون المثليون محاولة إيقافهم من قبل شرطة مدينة نيويورك خلال مداهمة حانة خاصة بهم، إلا أن العديد من منظمات الجنسيين المثليين في الخمسينيّات من مثل بنات بليتس وفرت القاعدة الشعبية لمنظمات المثليات التي انبثقت عنها حركة النسوية المثلية في الستينيّات. وبعد ستون وول انضمّ فيض من المثليات المعلنات عن هويتهن إلى المنظمات النسوية من مثل المنظمة الوطنية للنساء التي تأسست في العام 1966، دافعة النظرية النسوية وممارساتها السياسية إلى ما يتجاوز جذورها الليبرالية. وصولاً إلى إعادة تفسير جذرية للجنسية الغيرية باعتبارها متراس البطركية. ولقد نَظّرَتْ المثليات من أمثال كلّ من شارلوت بانش (Charlotte Bunch)، وت.- غريس أتكنسون (Ti-Grace Atkinson)، وأدريان ريتش (Adrienne Rich) بأنَّ الجنسية الغيرية ليست مجرد «هوية» جنسية - وأنها ليست بالتأكيد

الهوية «الطبيعية» أمر «السوية» - وإنما هي نظام اجتماعي قهري، أي أنها مؤسسة وأيديولوجية تقمع كلّ النساء. وهكذا أصبح شعار المثليات الراديكاليات «النسوية هي النظرية - المثلية هي ممارستها عملياً».

ومع حلول العام 1971 أصبح حضور النسوية المثلية في المنظمات التي كانت نسوية ليبرالية حتّى ذلك الحين صارخاً لدرجة أثارت الشعور بالخطر لدى جمهور أنصار الجنسية الغيرية. وكانت بتي فريدانز من الأصوات البارزة التي جادلت بأنّه رغم الترحيب بالمثليات في المنظمات النسوية، إلا أن حضورهن يجب أن يكون «محصوراً» بحيث لا يسيء إلى سمعة هذه المنظمات ويؤدي إلى الحط من قدر الحركة النسوية. وفي «الانشقاق إلى مثليين/ أنثوياً» الذي نجم عن ذلك، دخلت النسوية المثلية مرحلة إنفصالية، بحيث عملن خلال طوال عقد السبعينيّات على إنشاء مجموعات بديلة وبنى اجتماعية تتحكّم من خلالها قوة «النساء المتوجهات نحو النساء» من الانطلاق. أحجبت أزمة الإيدز في بداية الثمانينيّات بإنبعاث رهاب الجنسية المثلية في الثقافة السائدة وكأن من القوة بحيثُ إنَّه حين نادت الأغلبية الخلقية بحبس المثليين الذكور وإعدامهم لم تصادف هذه الدعوة سوى القليل جداً من الاحتجاج العام. وكرد فعل على ذلك تضافرت جهود العديد من النسويات المثليات والمثليين الذكور لإعادة تفعيل التحالف الجنسي المثلي القديم ما بين المثليين الذكور والمثليات الذي تمّ تحاشيه في حركة السبعينيّات الانفصالية.

تتوزع النسويات اللامثالية راهناً بشكل واسع على كامل الطيف السياسي: فهن ينشطن في كلّ أجنحة الحركة النسوية التي أخذت تتنكر لوضعية رهاب الجنسية المثلية التي كانت تتبناها في بدايات السبعينيّات، كما ينشطن في المجموعات والمنظمات الانفصالية، وفي المنظمات العاملة من أجل حقوق الجنسيين المثليين عموماً. ومع إطلالة عقد التسعينيّات برز اهتمام أكاديمي بالغ بكلّ وجه من وجوه تاريخ المثليين الذكور والمثليات وتجربتهم. وهكذا فإن **قارئ دراسات المثليات والمثليين الذكور** (Abelove et al., 1993) لا يقتصر على تجميع عدد مستفيض من الدراسات الثقافية الهامة حول المثلي الذكري والمثلي الأنثوي، وإنما يوفر لذلك «اقتراحات مستفيضة لمزيد من القراءات» حول مختلف أوجه هذا الموضوع.

غلينيس كار (Glynis Carr)

قراءات:

Abelove, Henry, Barale, Michele Aina, and Halperin, David M., eds 1993: *The Lesbian and Gay Studies Reader*.

ليفي - ستراوس، كلود (Lévi-Strauss, Claude) (1908 - 2009)

عالم أنثروبولوجيا فرنسي. ليس من الشائع أن ينجز عالم أنثروبولوجيا هكذا مكانة رفيعة بحيث يوصف بأنّه بطل. لقد قام كلود ليفي - ستراوس بذلك (انظر: *Claude Lévi Strauss: The Anthropologist as Hero*, Edited by E. and T. Hayes, 1970). تشكل كتابات ليفي ستراوس التي امتدت

لنصف قرن أثر حرب (1939-1945) القاعدة المركزية لما يعرف بالأنثروبولوجيا البنيوية، أو البنيوية الفرنسية. المقاربة مميزة، ومعقّدة، ومثمرة، لها العديد من الممارسين، وتنجز من جميع النواحي مكانة المدرسة الفكرية. ومن اللافت أن كتابات ليفي ستراوس لم تطلق هذه المدرسة فحسب، وإنما ما زالت، بعد مضي 50سنة، بمثابة حدها الفاصل.

يحدد ليفي ستراوس، جان جاك روسو بمثابة سلفه الفكري. إذ وجد في كتابات روسو العقيدة المركزية لأعماله هو، أي: أن تعليل الانتقال من الحيوان إلى الإنسان، ومن حالة الطبيعة إلى حالة **الثقافة** يمثل المشكلة المركزية في دراسة الكائنات البشرية. أما المرشدان الكبيران الآخران لليفي - ستراوس فهما **إميل دوركهايم** وتلميذه **مارسيل موس**. عن دوركهايم أخذ ليفي - ستراوس عدة طروحات. إنّه مضاد للاختزالية: إذ لا يمكن اختزال السلوك الاجتماعي إلى مجرد علم النفس أو الفيزياء أو البيولوجيا. ينشأ السلوك الاجتماعي عن منظومة منطقية متماسكة تتصف تشكيلاتها بالزوغان إلا أنها قابلة للاكتشاف من خلال عمل مقارن متمعن. الإرادة الفردية الذاتية ليست ذات أهمية؛ فالأفراد منمذجون تبعاً للمنظومات الاجتماعية التي يعيشون فيها، وبالتالي فلكي تفسر السلوك عليك النظر في المنظومة الاجتماعية. وهو يشاطر موس الاعتقاد بأنَّ دراسة المجتمعات التقليدية الصغيرة سيوفر حصاداً وفيراً من الحالات المقارنة، بما يساعد على تجنب التعقيدات والتحريفات التي تحملها الحضارات. ويضاف إلى ذلك، أن أساس كينونة البشر هو التبادلية (المعاملة بالمثل)، أي حسّ الإلتزام الناجم عن العطاء والأخذ. التبادلية هي في أساس كلّ مجتمع إنساني، تميزه عن كلّ التفاعلات الحيوانية، وتخلق منظومة اجتماعية قائمة على المقايضة. أخيراً، تبنى ليفي - ستراوس فكرة كلّ من دوركهايم وموس القائلة بأنَّ بعض مجالات العادات البشرية هي «كلية» بمعنى أنها تضافر عمل عدة منظومات فرعية ضمن الكُلّ الشامل دفعة واحدة. تشكل هذه المجالات أهدافاً ذات أولوية في الاستقصاء، إذا كان المرء يسعى إلى تمييز المنظومة الأساس التي تعطي المجتمع. يمتلك المجالان الثقافيان اللذان اشتغل عليهما ليفي ستراوس، أكثر ما اشتغل، أي نظم القرابة والأساطير، هذه الصفة «الكلية».

يضيف ليفي - ستراوس طروحاته الشخصية، إلى هذه الطروحات. يجادل ليفي - ستراوس بأنَّ بنية المنظومة الاجتماعية هي لا واعية بالنسبة لكلّ المشاركين فيها، ولا تتجلى كلياً أبداً بشكل علني. ويتعين العثور على مفتاح اكتشافها في علم اللسانيات، إذ إنَّه يجادل، بأنَّ ذلك يعود إلى أن كلاً من اللغة والمنظومة الاجتماعية ينبنيان على المبادئ ذاتها. وهناك مبرر لذلك: إذ أنهما كلاهما قائمان في الدماغ البشري ويعكسان بالضرورة تنظيمه العصبي. وهكذا فكلّ من اللغة والثقافة يستعملان عدداً جداً محدود من المكونات التي تولد من خلال تطبيق عدد محدود من المبادئ، ثراء كلّ من اللغة والثقافة الواسع.

المكونات القاعدية في اللغة هي الفونيمات، أي أصغر أصوات معيارية تنقل معنى. تتمثل الطريقة التي يحدد اللسانيون

الفونيمات بواسطتها في تقنية تعرف بالأزواج المتعارضة. وهكذا ففي اللغة الإنجليزية تحمل كلّ من Pen (قلم) وBin (الخانة) معنيين مختلفين مع أن الفارق الوحيد في الوحدات الصوتية هو بين كلّ من الصوت "p" والصوت "b". ولأن إبدال أحدهما بالآخر يغير المعنى تشكل"p" و"b" فونيمين في الإنجليزية. تنجح التقنية لأن الفونيمات تنتظم في علاقات زوجية متضادة تدعي التعارضات الثنائية. ويقول ليفي ستراوس أنها كذلك لأن أعصاب الدماغ البشري تعمل بطريقة الأزواج الثنائية.

كذلك فإن المنظومات الثقافية، تبعاً لليفي - ستراوس مبنية من عدد محدود نسبياً من وحدات المعنى - أي الرموز - التي يمكن تحديدها من خلال استعمال تقنية الأزواج المتعارضة. إنّما يبرز التعقيد من كون معنى الرموز غالباً ما يكون مموهاً. يمكن للرموز أن تُعْكَسْ (وهي التحوّلات) أو أن تغير بعدد من الطرق. يتطلب الكشف عنها الفحص المفرط في تدقيقه للمعطيات الأنثروبولوجية الوصفية، حيث سيكون معظمها غير ما يبدو عليه ظاهرياً. يُولِّدْ النجاح (في هذا الفحص) هرماً معكوساً يبدأ من سطح المادة الإثنوغرافية، ويتقدم نزولاً من خلال سلسلة من الأزواج المتعارضة التي يتم تفكيك شفرتها والتي تمثل تعبيرات رمزية عن الخيارات المتعارضة التي تبنى حولها المنظومة الثقافية. وكما هو حال اللغة فإن المنظومات الثقافية هي وسائل إرسال واستقبال.

يتكون المجالان الكبيران اللذان كرّس لهما ليفي ستراوس معظم جهوده من القرابة والأسطورة. ركز ضمن القرابة على قواعد الزواج، ويستنتج من خلال تحليل أنيق لتقليد واسع الانتشار ولو أنه ملغز، أي تفضيل التزواج ما بين أبناء وبنات الأعمام والأخوال الأوائل، أنه نظراً لهذه القواعد، فإن جماعات القرابة المحكومة ذكرياً (العشائر) تكون حبيسة نظام من العلاقات التبادلية. ما يتم تبادله بينها هو النساء؛ تعطي العشائر البنات وتستقبل الزوجات بالمقابل. أما المجال الثاني فهو الأساطير. ففي سلسلة من أربعة مجلدات، بعنوان **أساطير** (1964; 1966; 1968; 1973)، والتي تشكل ربما أعظم ما أبدعه يراعه (تحفته العلمية)، يفحص ليفي ستراوس المئات من أساطير السكان الأصليين، آخذاً القارئ من خلال تحليلات تعارضية، إلى كشف المنظومات الكامنة في أساسها.

قاومت التقاليد التجريبية في الأنثروبولوجيا، وخصوصاً في بريطانيا والولايات المتحدة، والبنيوية الفرنسية. تستهدف الانتقادات أساساً استحالة التحقق المستقل من البنى التي تمّ كشف شيفرتها. ويرد ستراوس على ذلك بعنف قائلاً إنَّ التجربية ذاتها لا تعدو كونها مقاربات متتالية من السجال الجدلي والإحلال، وأن نتائج البنيويين قريبة الشبه بتلك المقاربات (انظر Sholte, 1973, pp. 683-687 من أجل مزيد من مناقشة المسألة).

كلود ليفي ستراوس هو أحد عمالقة الفكر المعاصر. ولا يعدو ما قدمناه أعلاه كونه مجرد اقتطاف من مجموعة كاملة بالغة الاتّساع من الأعمال الأكاديمية والتعليمات والشروحات بالغة الغنى، وسعة الاطّلاع

التي أنتجتها خلال ما يزيد على نصف قرن. ألهمت تحليلاته واستنتاجاته العلماء وأرشدتهم في عدة مجالات، وخصوصاً الفلسفة والإنسانيات الأدبية. أنجزت البنيوية الفرنسية بروزها الأكبر في الستينيّات والسبعينيّات من القرن المنصرم. أما خارج فرنسا فقد انحسرت منذ ذلك الحين أمام أوجه الحماس الأكاديمي الجديدة. إلا أنه على صعيد التدليل على الرمزية الأسطورية، ليس هناك إلى الآن مقاربة جديدة تمكنت من الحلول محل البنيوية الفرنسية فيما يتعلق بالمعاني الرمزية الكامنة أو العلاقة المنظومية التي يمكن أن تعطيها لبعضها البعض.

توم س. غريفز (Tom C. Greaves)

قراءات:

De Waal Malefijt, Annemarie 1974: *Images of Man: A History of Anthropological Thought.*

Lévi-Strauss, Claude 1955 (1973): *Tristes Tropiques.*

------- 1966: *The Savage Mind.*

------ 1949 (1969): *The Elementary Structure of Kinship.*

Scholte, Bob 1973: "The Structural anthropology of Claude Lévi-Strauss".

ليبرالي (Liberal)

مؤلّف المقالة عن الليبرالية الموجودة في **الموسوعة البريطانية** (*Encyclopedia Britannica*) تتبّع نشوء القيم الليبرالية رجوعاً إلى الفلاسفة ماقبل السقراطيين **والكتاب المقدَّس** حيث تمَّ الوقوع على «حسّ بأهمية الفرد الإنساني، تحرّر الفرد من الخضوع الكامل للجماعة، وعدم التشدّد بقبضة الأعراف، والقانون والسلطة» (p. 422). ووصف ريتشارد هوفستار (Richard Hofstadter) (1955) التقليد الليبرالي بقوله، إنّه «شعبي، ديمقراطي، تقدّمي» (p. 13).

المبادئ الآتية مشتقة من عقيدة وضعها دايفد سبيتز (David Spitz) وهي مشادة على نظرة جون ستيوارت مِل (John Stuart Mill) **إلى الحرية** (*On Liberty*):

(i) **الحرية**: لأن حرية البحث والنقاش ذات قيمة جوهرية لتصويب ظواهر اللامساواة الظالمة، ولأن الناس يختلفون حول طبيعة العدالة، فإنَّ قيمة أعظم من المساواة والعدالة.

(ii) **الخصوصية**: ضرورية للتفكير من أجل البحث والنقاش ولاكتشاف المرء فرديته.

(iii) **الملكية**: الناس يسبقون الملكية ويتجاوزونها قيمةً، لكن للملكية دوراً إيجابياً في تطوير الوجود الصالح الإنساني عبر تقوية الأفراد مقابل الحكم، والشركات ورأي الأكثرية، غير أنه إذا وظِّفت سيادة الملكية ضدّ المصلحة العامة، فيجب احتواؤها.

(v) **المنفعة**: الاختبار هو المنفعة الاجتماعية، لأن الحقوق تتعلّق بالبشر وليس بالمؤسسات.

(iv) **السلطة**: لأن السلطة تميل إلى الفساد ويكون صاحبها محاطاً بمنافقين متزلّفين يعبثونه بالأوهام والأهمية الذاتية ويمنعون عنه الأفكار والأعمال البديلة، علينا ألا نثق بالسلطة.

(iiv) التسامح: لأن الآلهة وحدها تعرف معرفة يقينية، فإن الاعتراف بحدود الإنسان يتضمن القبول بحدود الآخرين، ما يؤدي إلى نقاش مفتوح لاكتشاف الحقيقة ومعالجة الأمراض الاجتماعية.

(iiiv) الديمقراطية: منافع الحرية الفردية توحي بفائدة السياسة الديمقراطية، لأن النقاش الحرّ وفحص الدليل والتعويض عن الخطأ قد توفّر قيمةً أكثر من أي شكل من أشكال الحكم المطلق.

(xi) الحقيقة والعقلانية: الحرية الفردية، الديمقراطية والنقاش المحتوي على معرفة هي أسس السعي وراء الحقيقة وطلبها.

(x) التغيّر والإصلاح: لأن كلّ شيء يتغيّر، فإن عقلاء القوم يكونون مستعدين لقبول التغيّر وفهمه وتوجيهه شيئاً فشيئاً لمصلحة المجتمع. فالإصلاح يؤدي إلى الحرية الفردية في عملية ديمقراطية تتألف من المعالجة والتغيير.

(ix) الثورة: في المقابل نجد أن عنف الثورة يعطّل البحث والنقاش الضروريين للفردية والديمقراطية ويفضي إلى تضخيم القوة والسلطة.

على كلّ حال نقول، إن هذه المجموعة من المعتقدات أجهمت التغيرات في معنى المثال الأعلى الليبرالي مع مرور الزمن (انظر Liberalism). غير أن تغيّر كلّ ناحية من نواحي المجتمع في إنجلترا والولايات المتحدة في العقود الأولى للقرن العشرين مثلاً، حدوث الكساد الاقتصادي الواسع الذي أنتج مرسوم وغنر (Wagner) والأمن الاجتماعي في الولايات المتحدة وكبح الملكية الخاصة ونشوء دولة الرعاية، فإنّ المثال الأعلى التحريري عند مل (Mill) ارتبط ارتباطاً متزايداً بأفكار المساواة والعدالة، أو الأمن، على الأقل (لأن الفصل العرقي وتبعية النساء وإخضاعهن لم تمس)، كلّ ذلك حصل باسم الحفاظ على الفرصة الفردية ضمن رأسمالية ذات شفقة.

قراءات:

Hosftadter, Richard 1955: *The Age of Reform: From Bryan to F. D. R.*

The New Encyclopedia Britannica (1993): "Modern socio-economic doctrines and reform movements "Liberalism".

Spitz, David 1982: *The Real World of Liberalism.*

جيمس ر. رينيت (James R. Rennett)

الليبرالية (Liberalism)

الليبرالية عقيدة وتاريخ. رأى لويس هارتز (Louis Hartz) أن التاريخ الليبرالي للفكر السياسي في الولايات المتحدة مشاد بصورة جوهرية على (فكر الفيلسوف البريطاني) جون لوك (John Locke)، أي على «العقيدة اللوكيّة»، عقيدة الحرية الفردية المحفوظة في الدستور والمصادق عليها من قبل المحكمة العليا. وما طريقة الحياة الأميركية إلا تطبيقاً عملياً لتلك العقيدة باستثناء مسألتين هما: الإقطاعية، وبالتالي، الاشتراكية (مما يوضح سبب التعارض) البارز بين الولايات المتحدة وأوروبا). وميّز هارتز بين خطين متعارضين من الليبرالية في الولايات المتحدة، هما:

الويغز (Whigs) (ويشمل الرأسماليين، والأثرياء، والمالكين الكبار) وديمقراطيو البورجوازية الصغيرة (Petit Bourgeois) وزاد عنصر الألجيرية (Algerism) (أي الدافع الذي يدفع بقوة نحو الحظ والقنص) من قوة قيم الليبرالية، والمفارقة هي أن إضافة القومية والوطنية حولت الليبرالية إلى ضدها الكلي الماكارثي (McCarthyite).

النظرة الأوروبية، لماضي أوروبا الإقطاعي والصعود المنازع الناشئ للاشتراكية نظرة مختلفة، فعلى سبيل المثال، كشف بولوك (Bullock) وشوك (Shock) عن التاريخ التطوري المتناقض لأحزاب التوري (Tory)، والويغ، والليبرالي (Lib-eral)، والاشتراكي (Socialist) في إنجلترا. فليبرالية الويغ الأرستقراطية الإنجليزية ولدت في الصراع في القرن السابع عشر (مبادئ العام 1688) من أجل حرية الضمير، ومقاومة البرلمان لسلطة الملك الاعتباطية، ومن ذلك نشأت «مبادئ الحرية المدنية والدينية، وحكم القانون وحرية الصحافة، ومؤسسات الحكم البرلماني، والملكية المحدودة، والقضاء المستقل» (p. XX).

تعرض التقليد الليبرالي لتحدٍ من قبل النمو الجديد في التجارة، والصناعة، والسكان، والطبقة الوسطى - وهي طبقة جديدة مؤلّفة من صناعيين، وتجار، ومصرفيين، ورجال أعمال - ومن أفكار نفعية قوية جديدة. وقد وفرت مجموعتان من المفكرين من ذوي الصلة اتجاهات جديدة لليبرالية: إحداها تألفت من الاقتصاديين السياسيين] مثل آدم سميث (Adam Smith)، مالتوس (Malthus)، ريكاردو (Ricardo)، جيمس مل (James Mill)، ماكولوك (Mc-Culloch)، ناسو وليام سينيور (Nassau Wil-liam Senior) وج. س. مل (J. S. Mill)، أما المجموعة الأخرى، البنثاميون (Bentham-ites) أو الجذريون الفلسفيون (Bentham, James Mill, Grote, Romilly, Place, Bowring, Molesworth, and Joseph Hume). فقد كانوا فرديين متشددين، (إذا اعتقدوا) أن التقدّم كلّه مستمد من المبادرات غير المقيّدة للأفراد ذوي المنافع الذاتية، وأن سلطة الحكومة في حدها الأدنى، يجب أن تكون القاعدة - دعه يعمل - (Laissez Faire)، لأن القوانين الاقتصادية الطبيعية تعمل للصالح العام بطريقة غير مرئية. وخاصة على الدولة أن تتجنب التدخل في التجارة الخارجية: فالتجارة الحرة كانت عقيدة الاقتصاديين والمفكرين الجذريين من الفلاسفة. وهناك أفكار سياسية ذات علاقة بذلك الاعتقاد بعد التدخل في الاقتصاد. ففي السياسة الخارجية عارضوا الاستعمار والإمبريالية ودعموا حركات التحرر الوطني كما حصل في اليونان، وفي السياسة الداخلية عارضوا سوء استعمال الحكومة للسلطة، ودعموا الحريات المدنية.

عارضت جماعة الويغز السلطات التعسفية للملكية، وعارض الاقتصاديون السياسيون السلطات التعسفية للملكية وللأرستقراطية بمناصرة فكرة توسيع الديمقراطية الانتخابية. وكان في أساس كلّ ذلك التزام بمبدأ إصلاح عقلاني عبر المنفعة وتحرير القوى الطبيعية في المجتمع. وقد أثرت تلك الأفكار تأثيراً عظيماً في إنجلترا في الأعوام الممتدة بين 1830 و1870. وتدريجياً نجح منطق العام 1688 في مشروع

قانون الإصلاح في العام 1832 الذي وسع حقّ التصويت ليشمل الطبقة الوسطى، وبعدها، طبقة العمال والنساء.

ومع ذلك، لم يكن ما حصل يمثل الوجهة الوحيدة التي اتخذتها إنجلترا، لأن تلك الإنجازات تعرضت للهجوم منذ الحركة التي رمت إلى تنظيم الدولة لظواهر الوحشية في ورش العمل، كما هو واضح في مشروع قانون الساعات العشر. فقد علمت التجربة والتعاطف مع الشعب المكافح لحريته الليبراليين درساً مفاده أن المظالم الكبرى التي ربتها رأسمالية «دعه يعمل» (laissez-faire) تتطلب تدخلاً من قبل الدولة. فعبيد الأجور المضطهدون، أو الإصلاحيون الجذريون الذين يريدون التغيير لم يروا فرقاً بين التوريز[20] (Tories) والويغز.[21] وفي نهاية المطاف، أدى دعم الدولة للتوسط في الاقتصاد وفي نواحٍ أخرى من المجتمع والحركة المطالبة بتوسيع الديمقراطية السياسية، إلى نشوء الحزب الليبرالي من الويغز في ستينيات القرن التاسع عشر (1860s).

بدءاً من عصبة التجارة الحرة المضادة لقانون الحنطة في الأربعينيات (1840s)، إلى الصراع للاستقلال الآيرلندي، والتعاطف مع الحرية الإيطالية، إلى مرسوم الإصلاح الثاني في العام 1867 كخطوة كبرى تالية في اتجاه توسيع حقّ الانتخاب وجمهور الناخبين للحزب الليبرالي، بقيادة بالميرستون (Palm-erston) وغلادستون (Gladstone)، تمكّن الحزب الليبرالي من تغيير طبيعة السياسة البريطانية. فمنذ العام 1859 حتى العام 1878 قام غلادستون بسلسلة من الإصلاحات الليبرالية في مجال المبادرات التجارية الحرة، نذكر إلغاء الكنيسة الآيرلندية، ومرسوم التربية لعام 1870، وفتح أبواب الجامعات للمتغايرين غير المنسجمين، والخدمة المدنية للامتحان التنافسي، والحياد في الحرب الفرانكو- بروسية، وغير ذلك كثير. وعندما عاد إلى السياسة في العام 1874، دعم التدخل في مسائل دولية مختلفة من قبل الاتفاق الأوروبي، ومن قبل قوى أوروبية لم تنخرط في مساعٍ إمبريالية منفصلة، وإنما اشتركت لتأمين العَدل ضدّ العدوان، كما حصل في البلقان. فقد اعتقد بوجوب تمتُّع جميع الشعوب بالحرية والأمم بالمساواة في الحقوق: وأدت وجهات النظر الليبرالية، في نهاية المطاف، إلى قيام عصبة الأمم والأمم المتحدة. وأكثر ما تجلى المعتقد الليبرالي النفعي (Utilitarian) بضرورة الحرية لنمو وتطوّر الأفراد والأمم، وبصورة مثيرة، في صراع غلادستون للحكم الوطني الآيرلندي، معتقداً أن الآيرلنديين يستحقون الحرية مثل الإيطاليين، واليونانيين، والبلغاريين. غير أن هذا الموقف أدى إلى انشقاق الحزب الليبرالي.

شيئاً فشيئاً أفسح الالتزام الليبرالي القديم بمبدأ «دعه يعمل» (Laissez-faire) لليبرالية جديدة مشادة على تصوّر حرية الفرصة المدعوم من قبل الدولة. وتدريجياً تضاءل النظر إلى الفرد والدولة ككيانَيْن منفصلَيْن ومتعارضين وازداد اعتبار مهمة الدولة خلق

(20) التوريز (Tories) حزب سياسي بريطاني مؤيد للسلطة الملكية وللكنيسة ومعارض للتغيير (المترجم).

(21) الويغز (Whigs) حزب سياسي بريطاني طلب الإصلاح والتقدّم وعارض حزب التوريز (المترجم).

الأحوال والشروط التي يتمكن فيها أفراد الشعب من ممارسة ملكاتهم وطاقاتهم بحرية. وإن المراسيم الإصلاحية لعامي 1867 و1884 التي وسعت حقّ الانتخاب ليشمل جميع الذكور تقريباً، عدلت وغيّرت، بشكل بارز، الاحتكار الانتخابي الذي كانت تتمتع به الطبقتان الوسطى والعليا منذ العام 1832، وبالترافق مع ظواهر الكساد الاقتصادي في السبعينيّات (1870s) والثمانينيّات (1880s) للقرن التاسع عشر، فتحت المجال لإصلاحات جذرية إضافية لمسائل الفقر والاستغلال الخاصة بالأمة الصناعية.

وتمثل المظهر الأوّل الواضح لقوة جمهور الناخبين من طبقة العمال في اشتراكية البلدية في برمنغهام (Birmingham) في سبعينيّات القرن التاسع عشر (1870s) حيث أقام الجذريون التغييريون الليبراليون ملكية عامة وبرامج رعاية اجتماعية. غير أن تلك التغييرات أوقعت خسائر في الحزب عبر انتقال ولاء الناخبين من الأوساط الصناعية، والتجارية، وأوساط حزب الويغ إلى حزب التوريز .ودفع تصميم غلادستون على تنفيذ قانون الوطن الآيرلندي الجذريين التغييريين إلى الخروج من الحزب. ومع أن الحزب فاز في العام 1906 بزعامة لويد جورج (Llioyd George)، فقد تميز ذلك العام ذاته بتأسيس حزب العمال. واستؤنفت الإصلاحات خلال زعامة لويد جورج للحزب الليبرالي، مثل المرسوم البرلماني للعام 1911 الذي زاد من توسيع الديمقراطية السياسية، ومثل مرسوم التأمين، غير أن الطبقات العاملة تزايدت مطالبتها بتغييرات أساسية في النظام الاقتصادي والاجتماعي.

وبعد حرب 1914-1918 تعرّض الحزب لخسارة لم تتوقف بالأصوات لصالح حزب العمال الذي، حل محله تدريجياً، كأداة للمطالبين بحلول جذرية تغييرية للمسائل الاجتماعية. ومع ذلك، فإنَّ الحزب الليبرالي، بوصفه حزب الإصلاح القائم على فكرة الحرية الفردية، استمر، وبعثت فيه الحياة من جديد عبر نظريات جيفري كينيز (Geoffrey Kenes) في العشرينيات (1920s) والثلاثينيات (1930s) من القرن العشرين التي رفضت التعارض بين الاشتراكية والرأسمالية.

شارك الليبراليون في القارة الأوروبية بالأهداف ذاتها، نعني: البرلمانية، واقتصاد السوق الحرة، وحرية الكلام، والتعبير، والعبادة (Salvadori, 1972). والحرية كانت القيمة الأساسية، وحرية الاستقلالية الفردية، والقدرة على الاختيار. وهذه القدرة (وهي القيمة الأساسية الثانية)، مبنية على العقل، فالحرية والعقل لا ينفصمان، وتضافرهما يمكن من نمو قيم مركزية أخرى - كالانفتاح العقلي، والاعتدال، والتساهل. وتتعارض هذه القيم مع السلطوية والتعصب اللاعقلانيين. وتتضمن هذه القيم التأكيد على الحكم الذاتي وبالتالي على العملية البرلمانية، كما تتضمن أن القوانين تستمد من القبول الجماعي وتكون سواء عند الجميع، وقيمة الملكية الخاصة كضمان للاستقلالية الفردية، وتتضمن تربية النمو الفردي وشرط الحكم الذاتي. وقد اعتقد الليبراليون أن هذه الحرية المبدعة هي التي أنتجت تقدّم المعرفة المتزايدة، ومقاييس الحياة الأفضل، والحكومات الأكثر كفاءة.

وتمثلت أصول ذلك في المكافحين عن التساهل الديني في القرن السادس عشر، وفي المناطق الموحّدة ذات الحكم الذاتي في العام 1579، وفي مشروع القانون الإنجليزي الخاص بالحقوق في العام 1689، وفي الإعلان الفرنسي عن حقوق الإنسان والمواطنين في العام 1789، وفي دستور العام 1791.

كلّ ذلك كان بمثابة حركة واضحة التعريف ومتجسدة في أحزاب وبرامج. وفي ثورات لا حصر لها، اندلعت في القارة الأوروبية، لعب الليبراليون دوراً مهماً، وأحياناً كان مسيطراً (Salvador, 1972, p. 3)، نذكر جنوب أوروبا في 1820–1821، وانتفاضة البولونيين ضدّ روسيا في العام 1830، والحرب الأهلية السويسرية في العام 1847، وألمانيا في 1848–1849، وإيطاليا في 1859–1861. وقد عمل على تأخير الليبرالية كلّ من حكم البوربون (Bourbon) المطلق، والحكم العسكري في بروسيا، واللوثرية، وجيوش النمسا ولويس نابليون (Louis Napoleon)، والفاتيكان في إيطاليا، غير أن الهجوم الليبرالي على السلطوية كانت أخباره تسمع في كلّ مكان – فكتب عنه كوزوث (Kossuth) في هنغاريا، ومازيني (Mazzini) في إيطاليا، وتوربك (Thor-becke) في هولندا، وبوليفار (Bolivar) في أميركا الجنوبية. والشكر لليبراليين، فقد صارت سويسرا، وسكاندينافيا، والأراضي المنخفضة[22] أكثر الأمم تقدّماً في القارة الأوروبية. وخلال الربع الأوّل من القرن العشرين ترأس الحكومات كلّ من كييو (Caillaux) وهريوت (Heriot) في فرنسا، وسترسمان (Stresemann) في ألمانيا، وجيوليتي (Giolitti) في إيطاليا، وكاناليجاس (Canalejas) في أسبانيا، وتيزا (Tizza) في هنغاريا، وفينيزيلوس (Veni-zelos) في اليونان، وفي أقطار أخرى، أيضاً.]كما أقنع الليبراليون القيصر الروسي بأنَّ يستبدل الحكم الفردي المطلق بحكم دستوري محدود، وصار الليبراليون] لفوف (Lvov)، ومليوكوف (Miliukov)، وشنغاريف (Shingarev) قادة لأول حكومة مؤقتة في عام 1917.

كان أعداء الليبرالية من اليمين ومن اليسار. فالنازية والستالينية قمعت القيم الليبرالية ومؤسساتها. ووجد بعض نقاد الليبرالية نفاقاً في التعريف بين المثل العليا والممارسة. فعلى سبيل المثال، بدا علم «الحرية» في الولايات المتحدة مظهراً كاذباً للقوة. فعندما يسعى وراء الحرية الحقيقية، لا الصورية (حرية النقابات، والمطالبات بحقّ التصويت، والفقراء، والسود) فالشعب كان يقابل بقوانين قمعية، ومحاكم، ورجال أمن، وبالجيش. «فالليبرالية» لم تكن عبارة وصفية لتجربة في الحريات والحقوق المدنية في أميركا، وإنما كانت نوعاً من اللغز الخفي الأيديولوجي الذي يجب منعه (Kolko, 1984, p. 280).

الليبرالية، اليوم، وفرت تفاؤلاً كتفاؤل كوندورسيه الذي أكّد أن كمال الإنسان غير محدود، أو هلفيتيوس (Helvetius) الذي اعتقد أن السعادة الإنسانية لا ينقصها سوى

(22) الأرض المنخفضة (Lowland) هي المنطقة المنبسطة التي تقع جنوبي شرقي اسكوتلندا (المترجم).

التربية الكاملة. غير أن القتل الجماعي والتعذيب اللذين استمرا مع التحسين المتزايد في الأسلحة، والتفاهم الواسع في سوء التغذية، الجوع، والمجاعة، والقضاء على الغابات وأنواع حية، وتدمير الأوزون (Ozone) الجو، وخلق سخونة كونية، ومصائب كونية أخرى، كلّ ذلك خفف من آمال الليبراليين. وربما أوحت هذه الواقعية بإصلاحات أفعل، أو، على الأقل، بأفعال دفاعية خلفية، أفضل.

انظر أيضاً:

Enlightenment, Gay Politics, Heteroglossia, Humanism, Ideology, Wollstonecraft, Mary.

قراءات:

Bullock, Alan, and Maurice Shock, eds 1957: *The Liberal Tradition: From Fox to Keynes.*

Hartz, Louis 1955: *The Liberal Tradition in America: An Interpretation of American Political Thought Since the Revolution.*

Kolko, Gabriel 1984: *Main Currents in Modern American History.*

Salvadori, Massimo, ed. 1972: *European Liberalism.*

العتبة (Liminality)

الصفة المحددة لطقس الانتقال (Van Gennep, 1908) هي عندما لا يكون ممارس الرهينة في الفئة الاجتماعية السابقة ولا في الفئة الاجتماعية اللاحقة. وقد حفّز عمل تيرنر (Turner) الخاص بفترة العتبة القيام بأبحاث اجتماعية، نفسية، وثقافية. وقد توسع تطبيق المصطلح ليصل إلى الأدب أيضاً، وإلى علوم أخرى مسمياً الظروف التي تكون فيها الأعراف الاجتماعية معلّقة.

قراءات:

Gennep, Arnold van 1908 (1960): *The Rites of Passage.*

Turner, Victor 1982: "Liminal to liminoid, in play, flow, and ritual".

توم س. غريفز (Tom C. Greaves)

النقد اللغوي (Linguistic Criticism)

تحليل للنصّ يركّز على الروابط بين الخيارات اللغوية والعالم الاجتماعي. وهو الإسهام المميَّز الذي قدمه إلى النظرية اللغوية وإلى سوسيولوجيا اللغة روجر فاولر (Roger Fowler) بالاشتراك مع كلّ من روبرت هودج (Robert Hodge) وغونتر كريس (Gunter Kress) وطوني ترو (Tony Trew) وغاريث جونز (Gareth Jones).

ويقوم اعتقاد النقاد اللغويين على الفكرة القائلة إنّ الأشخاص المنتمين إلى ثقافة (فرعية) معيّنة ليس لهم سبيل مفتوح دون وسيط لفهم العالم، بل هم يعتنقون أنظمة إيمانية أو عقائد مخصوصة تحدّد إلى حدّ كبير تصوراتهم عن الواقع. فالعالم هو تركيبة اجتماعية، ويجري قسم كبير من عملية التركيب من خلال اللغة. ولهذا السبب، فإن التحليل المنهجي للغة النصوص التي يتفاعل من خلالها أعضاء المجتمع - خطاباته الاجتماعية - بوسعه أن ينيط اللثام عن

العمليات التي يحاول من خلالها مستعملو اللغة أن يدعموا أو يناهضوا أي أمر واقع.

وعلى الرغم من أن النقاد اللغويين هم في المبدأ انتقائيون، فإنّهم يعتمدون بشكل أساسي على المفاهيم والمناهج المستقاة من الألسنية المنهجية الوطنية (Halliday 1978; 1985)، وهي نظرية تشاركهم افتراضاتهم الأسياسية حيال اللغة والواقع، وتتضمن نحواً مبنياً على المبدأ القائل إنَّ الملامح الموقفية (الاجتماعية) تلعب دوراً مهماً في تحديد الخيارات اللغوية.

ومع أن أي نصّ من أي نوع يبقى مفتوحاً للنقد اللغوي، إلا أن أحد الاهتمامات الرئيسيّة للنقاد اللغويين يبقى التحليل اللغوي للنصوص الأدبية؛ وفي الواقع، كان القصد من صياغة هذا المصطلح استذكار «النقد الأدبي» والمقارنة به (Fowker, 1981, p. 24).

وعلى النقيض من الافتراضات الموضوعية للعديد من نقاد الأدب في ستينيات وسبعينيّات القرن العشرين (انظر المدخل: New Criticism) فإن النقاد اللغويين يعتقدون أنَّه على الرغم من القيمة الخاصة المعطاة للنصوص الأدبية، فليست للغة المستخدمة فيها خصوصية جِبِلِّيَّة تميّزها عن سائر أنواع النصوص. يضاف إلى ذلك أن النصوص الأدبية لا «تعني» (يكون لها معنى) إلا ضمن سياق ثقافي معين، ويكون ذلك موجهاً لقُرَّاء/ محلِّلين لديهم موقف عقّدي معيَّن خاص بهم. ولا يمكن لأية قراءة لأي نوع من أنواع النصوص أن تكون موضوعية قطّ، وبذلك لا يمكن لأي نصّ أن يكون له معنى موضوعي.

ويتخذ فاولر موقفاً انتقادياً بشكل مساوٍ من جهود الألسنيين البنيويين لتنفيذ تحليل لغوي للنصوص (الأدبية). وهو يعترض خصوصاً على الفرضية القائلة إنَّ على التحليل أن يعالج كلّ واحد من الجوانب اللغوية على أن له مغزى/ أهميةً متساوية. إن ما يجعل التحليل اللغوي نقداً لغوياً هو أن انتقاء الملامح التي يجب التركيز عليها في التحليل يلوِّنه إدراك المحلِّل بأنَّ هناك عوامل من خارج النصّ تؤثر في عملية الخيارات اللغوية.

إن مثل هذه العوامل خارج النصية عادةً ما تُدرّس من قِبل علماء في مجالات اختصاص أخرى مثل علم الاجتماع والفلسفة والتاريخ، إلا أنه يتعين على النقد اللغوي والنقد الأدبي أن يأخذا في الاعتبار هذه الاختصاصات كما ينبغي عليهما أن يأخذا في الاعتبار واحدُهما الآخر.

وهناك نوع آخر من النصوص يستهوي تحليلُه النقاد اللغويين نظراً لبروزه الظاهر في المجتمع، وهو نصوص التقارير الصحفية (انظر Fowler, 1991).

إن معظم النقد اللغوي يتميز بأنَّه ليس فقط يتمتع بالإدراك السياسي، بل بأنَّه أيضاً محفِّز تحفيزاً سياسياً، وهذا ما يعترف به ممارسو هذا النقد الذين يقفون نمطياً على يسار الطيف السياسي. ولأجل ذلك، غالباً ما يُنظر إلى هذا المجال على أنه يحمل تهديداً اجتماعياً أو يُرذل بصفته فناً من فنون الدعاية. إن هذه التهمة لا أساس لها، وذلك لأن المنهج يمكن استخدامه من قبل المحلِّلين من أية عقيدة سياسية لتحليل وتفحُّص أي نوع من أنواع النصوص. والأصعب من

ذلك الردّ على اعتراضات يُدلي بها منظرون يميلون إلى أهداف النقاد اللغويين. فمثلاً ينتقد ثومبسون (Thompson 1984, p. 126) مساواتهم بين «الأنظمة الإيمانية» (Belief Systems) و«العقائد (الأيديولوجيات)»، وإخفاقهم في تحديد أيٍّ من المصطلحين، وفقدان نظرية اجتماعية واضحة التحديد في أعمالهم.

قراءات:

Fowler, R. 1981: *Literature as Social Discourse: The Practice of Linguistic Criticisim.*

----- 1986: *Linguistic Criticism.*

------- 1991: *Language in the News.*

------- Hodge, R., Kress, G., and Trew, T. 1979: *Language and Control.*

الإلمام بالقراءة والكتابة (Literacy)

يستعمل مصطلح «الإلمام بالقراءة والكتابة» في وصف أفراد أو تكوينات اجتماعية كاملة للدلالة على امتلاكهم مهارات في القراءة والكتابة. إلا أن معظم الجدل في النظرية الاجتماعية اهتم بمعرفة أي مستوى من المهارات تحديداً، يُكَوِّنُ «إلماماً بالقراءة والكتابة»، سواء الآن، أو في مراحل تاريخية سابقة؛ كما تركز النقاش كذلك على كيف أن الإلمام بالقراءة والكتابة (التي توجد دائماً في حالة تمازج مع القنوات اللفظية في الاتّصال والتصوّر، والتي تتوزع بشكل متفاوت عبر أي مجتمع) يؤثر في النفسية الفردية، وعلى التنظيم الاجتماعي، أو التوالد الثقافي. وغالباً ما استعمل المصطلح بشكل مجازي، للدلالة على مهارات تأويل أو فكّ شيفرات أخرى مثل «محو الأمية التلفازية»، «محو الأمية الحاسوبية» أو «محو الأمية السياسية».

انظر كذلك شفوية.

قراءات:

Levine, Kenneth 1986: *The Social Context of Literacy.*

Ong, Walter J. 1982: *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word.*

آلان دوران (Alan Durant)

الكفاءة الأدبية (Literary Competence)

هو مصطلح مستخدم في المدرسة البنيوية للإشارة إلى القدرة القرائية الأساسية المطلوبة لإيجاد العلاقة التي تربط نصاً ما بالمجموع اللغوي الأكبر الذي يُفترض وجوده خلف النصّ أو المنطوق الأفرادي. وهي تشتمل على إحالات ثقافية وأدبية تشكل جزءاً من عملية إنتاج المعاني.

قراءات:

Culler, Jonathan 1975 (1989): *Structuralist Poetics.*

Eagleton, Terry 1983 (1985): *Literay Theory: An Introduction.*

النقد الأدبي (Literary Criticism)

قبل مجيء النظرية النقدية، كانت النظرة العامة إلى النقد الأدبي هي أنه صياغة أحكام

قِيَميَّة حول أعمال أدبية والدفاع عن هذه الأحكام وتبريرها، ويقوم بذلك أناس لديهم اطّلاع واسع على الأدب والنقد. وغالباً ما كنّا نجدهم في موضعهم المؤسَّسي في الجامعات والكليات. وهم كانوا يميلون، مثلهم في ذلك مثل الصحافيين المختصين بالقضايا الأدبية (وإنما بعكس المنظِّرين النقديين) إلى رؤية أعمالهم على أنها نصوص «ثانوية» تدور حول دراسة النصوص «الأولية» الأدبية. ومهما نظر بعض الكتاب إلى النقد الأدبي باحتقار، يبقى بإمكاننا النظر إليه على أنه أداة اجتماعية ناجعة في تطبيق ضوابط النوعية على الإنتاج الأدبي، يقوم به خبراء مهمتهم التأكُّد من المحافظة على المعايير الأرقى في هذا الإنتاج.

وينبني هذا التركيب للنقد الأدبي على فرضيتين. الأولى هي أن «الأدب» هو سلطة موصوفة يمكن تحديدها وتمييزها بسهولة ليس فقط عن «اللاأدب» بل أيضاً عن الصور الأدنى مرتبةً من الإنتاج الأدبي من مثل «الأدب الشعبي» و«الأدب الثانوي/ السُفْلي». والفَرَضية الثانية هي أن «القيمة الأدبية» يمكن تعريفها من خلال تعبيرات مقبولة عموماً بحيث يمكن استخدامها من قبل نقاد الأدب معياراً لتمييز الكتابة الجيدة عن الرديئة. وقد واجهت كلتا الفرضيتين انتقادات جذرية منذ أن هزأ نورثروب فراي (Northrop Frye)، في كتابه **تشريح النقد** (*Anatomy of Criticism*) (1957) بالألعاب التي يقوم بها نقاد الأدب في عمليات الإعلاء والخفض للأعمال الأدبية.

كانت نظريات الأدب في العصور السابقة تتميّز بـ: «الأساسية/ الجوهرية» في مجادلتها بأنَّ العمل الأدبي يمتلك ملامح مميِّزة تسم «أدبيته» وتمكننا من تمييز الأدب من اللاأدب. ويجري تعريف هذه الخصوصيات بدرجات متفاوتة من الدقة. فأحياناً يكون عنصرٌ ما مبهماً في التعريف مثل «الفطنة/ الحصافة» (Wit) في مناقشات الشعر في القرن السابع عشر، ومثل «السامي/ الراقي» (Sublime) في القرن الثامن عشر، ومثل مصطلح «الوحدة العضوية» (Organic Unity) في القرنين التاسع عشر والعشرين. وفي أحيان أخرى، تكون التعريفات على درجة عالية من التعيين، كما في ادعاء الشكلانية الروسية (Russian Formalism) بأنَّ ما يميز «الشعري» عن الاستعمالات غير الشعرية للغة هو أن في الشعر عنصراً «تغريبياً» (Costranenie) يتميز عن الاستعمال العادي للغة. وحين يتم تحديد هذه الملامح المميّزة يمكن اتخاذُها مقاييس معيارية ويمكن الرفع من درجتها لتصبح معايير للقيمة، ويمكن تطبيقها تقريرياً معياراً للإعلاء من شأن بعض النصوص وخفض نصوص أخرى. وكانت كلّ واحدة من المدارس النقدية النافذة تعطي الأفضلية لنوع معين من النصوص وتعامل مميزات هكذا نصوص على أنها معيارية بهدف إعابة المناهج النقدية الأخرى المبنية على أنواع أخرى من النصوص.

وبالتالي، يمكن للنصوص أن تدرج وتروج وأن تفقد رواجها وتخرج من الموضة الشائعة تبعاً للتغيير الحاصل في الحارس النقدي. فملحمة إدموند سبنسر (Edmund Spenser) **ملكة الجن** (*The Faerie Queene*) (1596)، مثلاً، ستحظى بمرتبة عالية من التقدير حين يكون «الغِنى الإبداعي» هو معيار الامتياز (كما كان الأمر

في نقد القرن السادس عشر القائم على الأداء البلاغي)؛ أما حين يكون المعيار الرئيسي هو «الاقتصاد في الأسلوب»، فيكون الحكم على قصيدة سبنسر بأنها مطوَّلة ومملَّة في إسهابها ولا تعود ترضي الأذواق الأدبية التي كان يحركها الأسلوب الشعري في القرن الثامن عشر القائم على فن «الدوبيت الملحمي»[23] (Heroic Cou- plet) أو القصائد التصويرية (Imagist) في القرن العشرين. أما النصوص الأخرى التي تتَّسم بالوفرة - من مثل مسرحيات وليام شيكسبير أو روايات جيمس جويس (James Joyce) - فهي تتمكن من البقاء وتخطي أساليب النقد المختلفة بتقديمها تنوعاً واسعاً من «الخصائص»، وهي، بقدرتها على جذب إعجاب نقاد مختلفي المشارب ولأسباب متنوِّعة، تخلق إيهاماً بدوامٍ يتجاوز عصور التاريخ المختلفة.

إن هكذا ظاهرة تضفي مصداقية على النظرية «التكوينية» (Constitutiv- ist) المنافسة القائلة بأنَّ «إثبات القيمة يشير في الأساس ليس إلى المميزات البنيوية للنصوص، وإنما إلى كيفية أدائها لوظيفتها نصوصاً أدبية» (Ellis, 1974, p. 102). فيتم الاعتراف بأدبية النصّ ليس بسببٍ من ماهيته البنيوية (وهذا هو ادعاء النظرة «الجوهرية» (Essentialist)، بل لكونه يُقرأ وكأنه قطعة أدبية، وهذا يشبه ما فعله مارسيل دوشامب (Marcel Duchamp) حين فرض على الناس أن ينظروا إلى مِبْولة في مرحاض للذكور على أنها عمل فني حين عرضها في معرض للأعمال الفنية. وبالتالي، لا يكون «الأدب» ذاتاً جوهرية بل صنفاً من أصناف الكتابة، يمكن أن تُدْرَج فيها النصوص وتُخْرَج تبعاً للوجهة التي يُنظر منها إليها، كما حين يُقرأ **الكتاب المقدس** على أنه عمل أدبي، «أو حين تُقرأ رواية ستيفن كراين» (Stephen Crane) **وسام الشجاعة الأحمر** (*The Red Badge of Courage*) (1895) على أنها شهادة شاهد عيان للحرب الأهلية الأميركية. فـَ «الأدب» هو ما تختار الجماعة أن تطلق هذا الاسم عليه ويُقرأ بطريقة «أدبية». ثمّ هو يصبح مؤسساً بواسطة نظام تربوي يحدد، ومن ثمّ ينشر، جسماً من الكتابات المعترف بها نصوصاً أدبية للدراسة، ثمّ يشرف على تأويل وشرح النصوص المكوِّنة لهذا الجسم.

وفور بلوغ النصوص الأدبية حدّ الأمان والثبات إما عن طريق الممارسة الجوهرية أو عن طريق الممارسة التكوينية، فإنها تخضع للمعالجة بالطريقة المناسبة على يد ماكينة النقد الأدبي. وبعد «تصحيحها» من قبل محرِّري النصوص والتعليق عليها من قبل العلماء، تكون هذه النصوص عُرضةً لثلاثة أنواع من المساءلة النقدية. فالاتجاه النقدي المتمحور حول المؤلّف سيستخدمها أدلةً على دراسة حياة المؤلّف أو دراسة سيرته النفسية، ويُصدر تبعاً لذلك الأحكام على المؤلّف انطلاقاً من العمل، وبذلك يكون مرتكباً للخطيئة التي يطلق عليها النقاد المهتمون بالنصّ اسم «الخَطَل السِّيْري» (Biographical Fallacy) (الاتكال الخاطئ على سيرة حياة المؤلّف للحكم على العمل). في القرن العشرين، يستهدي النقاد الذين يتمحور اهتمامهم حول النصّ بالمقولة

(23) تألف الدوبيت الملحمي من بيتين متتاليين خُماسيي التفعيلة من البحر اليامبي (iambic)، موحَّدين في القافية (المترجم).

الحداثوية التي يحاجج عنها ت. س. إليوت (T.S.Eliot) بأنّ الأدب العظيم غير شخصاني، وتبعاً لذلك نجدهم يتجاوزون دراسة حياة المؤلّف للتركيز على «النصّ بذاته». ومن الأمثلة على ذلك «النقد العملي» (Practical Criticism) البريطاني الذي كان رائده إ. أ. ريتشاردز (I. A. Richards) الذي اعتنقه ودرّسه كلٌ من وليام إمبسون (William Empson) وف. ر. ليفيز (F. R. Leavis)؛ و«النقد الجديد» (New Criticism) الأميركي كما مارسه وروّج له كلينث بروكس (Cleanth Brooks)؛ والنقد التفكيكي (Deconstructionist) الذي مارسه ج. هيليس ميلر (J. Hillis Miller) وبول دو مان (Paul de Man).

كانت مدرسة النقد الجديد تنظر باحتقار إلى الطرح القائل إنّ على نقاد الأدب أن يهتموا بكيفية استجابة القراء للنصوص الأدبية، وقد أطلقت على هذا الطرح تسمية «الخَطَل الانفعالي» (Affective Fallacy) والواقع أن هناك ثلاثة مواقع فقط يمكن أن ينبني عليها أي نوع من أنواع النقد الأدبي – المؤلّف (المنتِج) والنصّ (المنتَج) والقارئ (المتلقي)، وبالنظر إلى هذا الواقع، ربما كان من المحتّم أن يأتي الوقت الذي يوضع فيه حدٌّ لهيمنة النقد الجديد على المشهد النقدي، ليس بالعودة إلى النظرة النقدية القائمة على دور المؤلّف (وكان النقاد المهتمون بالنصّ قد حددوا موقفهم في مواجهة هذه النظرة على نحو ملحوظ في صياغتهم لمفهوم «الأغلوطة القصدية» (Intentional Fallacy) التي تركز على الدور الذي يلعبه قصد المؤلّف في فهم النصّ)، بل بالتركيز على الدور الذي يلعبه القراء في عملية بناء المعنى والقيمة الأدبية. فإذا سلّمنا (كما يدّعي أصحاب النظرة التكوينية) بأنّ النصوص الأدبية ليست «ممنوحةً» لنا من المؤلّفين بل هي تتكوّن عن طريق الممارسات القرائية، وإذا سلّمنا بذلك، فإن ذلك يستتبع أن النصوص الأدبية ليست مصادر للقيمة الأدبية بل هي المواقع التي يجري فيها إنتاج القيم الأدبية (قارن: Bennett, 1979, p. 174). وهكذا يتحول شكل النقد الأدبي إلى نوع من دراسة سُبُل التلقي والاستقبال، وهي الدراسة التي اضطلع بها هانز روبرت جاوس (Hans Robert Jauss) والنقد القائم على استجابة القارئ الذي مارسه ولفغانغ آيزر (Wolfgang Iser) وستانلي فيش (Stanley Fish).

إن أولئك الذين يحرصون على تذكّر الأصل الاشتقاقي للكلمة الإنجليزية (ناقد) (Critic) من اليونانية (Krites) (حاكم/ قاضٍ) عادةً يحبذون النظرة التقنينية (Prescriptive) القائلة إنّ «التقويم» هو علة وجود النقد الأدبي. ويرى نقاد النصّ أنّ الأحكام يجب ألا تنبني على عوامل «خارجية» من مثل «أفكار» المؤلّف أو «سمعته»، بل يتم الوصول إليها استقرائياً بإيلاء الانتباه والتفاعل مع تلك الظاهرة «الداخلية» الأقوى في داخليتها، وهي الكلمات التي نجدها على الصفحة في النصّ ذاته. ويُعرب ف. ر. ليفيز عن اعتقاده أنّ «كلّ ما يستحق القول في نقد النثر والشعر يمكن إيجاد علاقة له مع الأحكام التي تختص بالطرق الخاصة لترتيب الكلمات على الصفحة» (Leavis, 1948, p. 120). ومن هذا المنظور، يمكن القول بأنّه على الرغم من أن مراكمة المعلومات حول النصوص الأدبية (المعلومات البيبليوغرافية (المتعلّقة بنشر الكتب) والمعجمية

والتاريخية والتأويلية... إلخ) قد تكون نشاطاً مشروعاً في المضمار الأوسع للدراسات الأدبية، فإنها لا تشكل نقداً أدبياً، بل هي قد تكون سبيلاً لتفادي المهمة الصعبة في الحكم على جودة النصّ المبحوث أو عدمها.

وقد أدت التطوّرات الحاصلة في نظرية اللغة ونظرية القيمة إلى إضعاف النظرة التقنينية القائلة بأنَّ على النقد الأدبي أنْ يكون تقويمياً لكي يستحق هذه التسمية. وفي أوائل القرن العشرين، حصلت نقلة ثورية في التشديد في نظريات اللغة بعيداً عن النحو التقنيني (الذي يشدد على الصحة في الكلام والكتابة) باتجاه الألسنية الوصفية (التي تشدد على الكيفية التي نتكلم بها فعلياً)، وقد ساعدت هذه النقلة في جعل «الوصفية» طريقة أكثر أصالة وصحةً للبحث في العلوم الإنسانية من «التقنينية». فقد أتاح لنا ذلك رؤية واقع أن القصد من المعجم، مثلاً، ليس هو النظر نظرة تقديس لـ «المعاني» المفضلة للكلمات، بل هو تسجيل التغيرات في «استعمال» الكلمات: وتصبح «الصحة» هنا مصطلحاً نسبياً يُقاس بدرجة ملائمة كلمة أو عبارة معينة في السياق الذي تستعمل فيه. وهكذا يصبح تعريف النقد الأدبي على أنه ممارسة تقويمية مجرد استعمال واحد ممكن من جملة استعمالات للمصطلح الذي، بحسب رأي أحد العلماء الذي كان ربما قد قرأ من الأعمال النقدية أكثر مما قرأه أي عالم آخر، لا يمكن تعريفه بأية طريقة أقل تحديداً من القول إنّه «أيُّ كلام حول الأدب» (Wellek, 1986, p. xvii).

إن النقد الأدبي، في شكله التقويمي، ينشغل بفكرة «القيمة في الأدب»، التي يُنظر إليها على أنها داخلة في بنية العمل الأدبي وهي تتميّز عن تلك القيم الخارجية التي نعيش بها. إن الهدف من إضفاء القيمة الجمالية (Aestheticizing) على النصوص الأدبية بهذه الطريقة هو حمايتها من ذلك النوع من النقد الأدبي «الخارج عن الموضوع» الذي نجم عنه مثلاً حظْر رواية د. هـ. لورانس (D. H. Lawrence) **عشيق اللايدي شاترلي** (*Lady Chatterley's Lover*) (1928) من قبل النقاد الأخلاقيين لما فيها من بذاءات فاحشة كما نجم عنه تقريع الرواية ذاتها لما فيها من تعصب جنسي. ويمكن تفادي هكذا مشكلات إذا عُومل النصّ على أنه عالم من الكلمات ذاتي الوجود يمكن تقدير ما فيه من تميُّز شكلاني وتقريع ما فيه من قصور دون الرجوع إلى اعتبارات من مثل ما إذا كان فيه «نزوع للفساد والشرّ» (وهو التعريف القانوني للبذاءة) أو إذا كان يؤدي إلى استدامة ظلم النساء بتقديم صُور مهينة عنهن. وقد تصادف أن رواية **عشيق اللايدي شاترلي** اعتُبرت روايةً غير جيدة جداً بالمقاييس الأدبية، ولذلك كان الإشكال في الأقران بين التقويمات الداخلية والخارجية في هذه الحالة أقل حدّة مما كان في حالة رواية **قوس قزح** (*The Rainbow*)، التي آذت الأخلاقيين المعاصرين ولكنها كانت محل تقدير عالٍ من قبل النقاد غير النسويين الذين رأوا فيها رائعة حداثوية. وهذه مشكلة تتكرر بالنسبة لدعاة القيمة الأدبية. فإذا أُعجبتَ مثلاً بالتجريبية في الشكل في أناشيد كانتوس (Cantos) (1930-1964) الشاعر إيزرا باوند، هل يمكنك - أو حتّى هل ينبغي عليك أن تحاول - تجاهل السياسة الفاشية في الأناشيد في حال كنت أنت من المناوئين للفاشية؟ هل يمكن لنا أن نفصل إيماننا الديني (أو عدمه)

عن التقويم الأدبي لمطوّلة ت. س. إليوت (T. S. Eliot) أو أربع رباعيات (*Four Quartets*) (1944)؟

بالنسبة لأولئك الذين يرون أن هذه التمييزات غير ممكنة وغير مرغوب فيها، يصبح صنف القيمة الأدبية عبثاً في تشتيته الانتباه عن المسؤوليات الاجتماعية للكُتّاب وعن العواقب الاجتماعية لكتاباتهم. ويرى مثل هؤلاء القراء أنه لا ينبغي إزالة الصبغة السياسية عن النصوص الأدبية بواسطة الممارسات الجمالية، بل بالعكس ينبغي تسييسها.

وينبغي، أن يُفْعَل ذلك لا عن طريق «إدخال» السياسة في نصوص أدبية يُفترض أن تكون غير سياسية، بل بلفْت الانتباه إلى العنصر السياسي الذي هو موجود فيها (وخاصة في السبل التي تتبعها في تقديم موضوعاتها)، وبطرح السؤال عمَّن تكون له مصلحة في ممارسة نقدية تتغاضى عن هكذا إشكالات في معالجتها للملامح الأدبية «البحتة» في النصّ.

وفيما تصبح القيمة الأدبية غير متمايزة عن القيمة الاجتماعية حين يجري تسييس النصوص الأدبية، يبطُل النظر إلى القيمة ذاتها على أنها مُطْلَقٌ يقع في ما وراء حركة التاريخ، ويُنْظَر إليها بدلاً من ذلك على أنها تركيبة متغيرة، خاضعة للظروف التاريخية ومقسَّمة بعمق على طول خطوط التصدُّع العِرْقي والطبقي والجندري (الجنسي). وتعامَل القيمة على أنها الواجهة لأنواع مختلفة من السياسات الخفية، يمكن أن يجري كشف أي منها ومعارضته من قِبل أساليب النقد المسيَّس السائدة. فعلى سبيل المثال، إذا اعتُبر أن الطبقة الاجتماعية هي الجانب السياسي المخفي في النقد الأدبي، فإن النقد الماركسي سيظهر أن النصوص الأدبية التي تحظى بأكبر قَدْر من الرضى لدى أفراد الطبقة الوسطى الذين طالما كانوا يشكلون تاريخياً جمهور قراء الأدب هي النصوص التي تجسّد قيم الطبقة الوسطى، بصرف النظر عما يُظن عن درجة نجاحها في تجاوز خصوصيات الطبقة باستبصاراتها في مجتمع إنساني عام لا طبقي. وعندما يكون الجندر (الاعتبارات الجنسية) هو الجانب السياسي المخفي المستهدَف، فإن أنواعاً مختلفة من النقد النسوي ستظهر أن الثقافة الأدبية السائدة هي ذكورية الطابع، وتروج لنصوص أدبية تكون مجسدةً لقيم بديلة تتمحور حول المرأة. وعندما يُنظر إلى القيمة الأدبية على أنها أداة عَقَدية للحط من شأن النصوص التي ينتجها غير الأوروبيين، فإن عواقب عِرْقيتها الأوروبية المخفية سوف تكون محل انتقاد من قراء متموضعين في الدراسات الثقافية للسود ودراسات الثقافات الفرعية المهمَّشة التابعة (Subaltern Studies). ويتعرض كلّ واحدٍ من هذه الأساليب التسييسية في النقد للتصدُّع من الداخل بفعل الخلافات الداخلية فيه: فالنقد النسوي، على سبيل المثال، بالإقرار بانحيازه نحو موقف يحبذ نزوع كلٍّ من الجنسين نحو الجنس الآخر، تولّد منه النقد النسوي المثلي، كما ساعدت مواقفه الناقدة للجندر في التعبير عن سياسات المثلية الجنسية (Gay Politics) التي كان تأسُّسها بدوره محل انتقاد من قبل نظرية المثلية الجنسية[24] (Queer Theory).

إن النظرية النقدية لم تقض على النقد

(24) هي مقاربة في الدراسة الأدبية والثقافية ترفض التصنيفات التقليدية في مجال الجندر وطبيعة النزعة الجنسية (المترجم).

الأدبي، كما يُزعم أحياناً، بل هي علّمته تحديد مواقع الممارسين له وتحديد طبيعة إجراءاته مع إدراك متزايد للمسألة العقدية (الأيديولوجية).

قراءات:

Bennett, Tony 1979: *Formalism and marxism.*

Eagleton, Terry 1983: *Literary Theory: An Introduction.*

Ellis, John 1974: *The Theory of Literary Criticism.*

Leavis, F. R. 1943 (1948): *Education and the University.*

Ruthven, K. K. 1979: *Critical Assumptions.*

---- 1984: *Feminist Literary Studies: An Introduction.*

Wellek, René 1986a: *English Criticism* 1900-1950.

الإنتاج الأدبي (Literary Production)

أكد ماركس وإنجلز أنه، بما أن الكائنات البشرية تنتج نفسها والعالم الموضوعي بالعمل، فإن الفنّ هو أحد جوانب الإنتاج عموماً. وهذا يعني أن الأدب يجري إنتاجه ليس فقط بوصفه عنصراً من عناصر البنية الفوقية على يد عاملين يعملون من ضمن التقاليد الاجتماعية والفكرية والأدبية الموجودة، بل هو يدخل أيضاً في علاقات الإنتاج التي تؤلف البنية التحتية الاقتصادية للمجتمع. والأدب، بوصفه «المُنْتَج النهائي» لعملية تفعل في مواد خام، هو جزء من جدلية (ديالكتيكية) العلاقات بين الإنتاج والاستهلاك. ومن هنا جاء تكيُّف معاني النصوص الأدبية بكونها من السِلَع المعروضة. وقد جرى تطوير هذه الأفكار على يد مفكرين ماركسيين أمثال لينين (Lenin) ووالتر بنيامين (Walter Benjamin) وبرتولت بريخت (Bertolt Brecht) وبيار ماشيري (Pierre Macherey) الذين حاولوا إزاحة النظرة الرومانسية إلى الأدب بوصفه عملية «خلق/ إبداع» بتقديم شرح له من منظور الممارسة الاجتماعية، والعلاقات بين الفنان والجمهور، والتحوّل الثوري الممكن لقوى الإنتاج الفني على يد الفنانين أنفسهم. ومن بين النظريات غير الماركسية التي درست الأدب على أنه عملية إنتاج نذكر مدرسة التحليل النفسي والنقد النسوي والتاريخانية الحديثة.

قراءات:

Benjamin, W. 1973: "The Author as Producer".

Eagleton, T. 1976: *Marxism and Literary Criticism.*

Macherey, P. 1978: *A theory of Literary Production.*

Literature, Comparative (انظر الأدب المقارن)

Literature, Valere in (أنظر القيمة في الأدب)

وضعية منطقية (Logical Positivism)

هي حركة فكرية انطلقت من فيينا خلال العشرينيّات من القرن العشرين، ومارست تأثيراً قوياً (ولو أنه سرعان مازال) على المعرفية وفلسفة العلم، وخصوصاً

في البلدان الناطقة بالألمانية والإنجليزية. تمثل معتقدها المركزي في «مبدأ إقامة الدليل» الرامي إلى استبعاد العروض الواسعة من الكلام «الميتافيزيقي» المجرد من المعنى، أو على الأقل لإعلانها خارجة على السياق، وذلك لأغراض الاستقصاء التحليلي الصارم. يتبنى هذا المذهب ما يلي **(1)** أن معنى جملة، أو قضية، أو طرح يتحقق من خلال شروط حقيقته؛ **(2)** وأن هكذا حقيقة يتعين أن تتحدد إما بالملاحظة التجريبية - أي من خلال المعرفة المباشرة بواسطة التعرف، أو نتائج التجربة العلمية - أو أن تشتق فقط من خلال الشكل المنطقي (التحليل) للطرح موضع البحث، على غرار حقائق الرياضيات، والهندسة، والتفكير الاستدلالي المحكم (القياس المنطقي). قد يكون هذا الأخير مجرد لغو لفظي - أي أنه خال فعلاً من محتوى ذي مضمون أو يحمل معلومات - إلى الحدّ الذي لا يحمل مُسْنَدُهُ أي شيء أكثر مما هو معطى في الموضوع (أي جديد على القضية). (مثل القول أن «كلّ العزاب غير متزوجين»).

تتمثل زبدة هذا البرنامج، فيما لو طبق بشكل صارم، في جعل جلّ أفعالنا الكلامية اليومية - إن لم يكن كلها - وكذلك عاداتنا غير المحكمة في الكلام فارغة من المعنى، وهو ما ينسحب (في رأي الوضعيين المنطقيين) على «حقائق» (أو الحقائق المزعومة) كلّ من أخلاقيات التعامل، والجماليات، واللاهوت، وعلم الاجتماع وعلم النفس، وسواها من أنماط التلفظ «الانفعالية» المحضة، «الذاتية» أو «التقويمية». وعلى الغرار ذاته، كان هناك أولئك الذين كانوا مأخوذين جداً بقوة قضية الوضعية المنطقية، ومن ضمنهم بعض فلاسفة الأخلاق والناقد الأدبي إ. أ. ريتشاردز، بحيث تبنوا تحديداً هكذا منطق بياني حفظاً لماء الوجه، كي يصفوا مساعيهم. استتبع ذلك، بالنسبة لريتشاردز فصلاً كاملاً ما بين عالم المعنى الأدبي وعالم الحقيقة القضوية. وهكذا امتلكت القصائد (في رأيه) قيمة «انفعالية» في استعمالها «لتعابير زائفة» - أو أنظمة تلفظ مدّعية (لا تقوم بوظيفة التعبير عن الحقيقة) - بغية إثارة حالات ذهنية غنية ومعقّدة لدى القارئ المتلقي. ظلّ هذا التحيز ضدّ - المعرفي في النظرية الأدبية عاملاً ثابتاً خلال العديد من التغيرات في المذاهب والموضة، بدءاً من النقدية الأميركية الجديدة في الأربعينيات ووصولاً إلى ما بعد البنيوية الحديثة. قد يلاحظ نمط ردّ الفعل ذاته في سجال رولان بارت المبكر في عمله بعنوان **النقد والحقيقة** والموجة ضدّ الحياد المجرد من القيمة المزعوم للأكاديميين الأدبيين الفرنسيين التقليديين (أي الوضعيين).

يشكل كتاب وليام إمبسون الجيد إلا أنه مهمل بعنوان **بنية الكلمات المعقّدة** (1951) استثناءً جلياً لهذه القاعدة. إنّه يختلف في هذا الكتاب ليس مع ريتشاردز فقط وإنما كذلك مع أنصار النظرة الوجدانية في الأخلاقيات، والأنثروبولوجيا **وفلسفة اللغة** - من خلال ملحق مطول. يساوي ذلك، بالنسبة لإمبسون نوعاً من سحب الثقة بالعقل الإنساني، مقترناً بمذاق لبعض أشكال ترويج - الأسرار المفارقة التي تترك الحكم العقلي مفتوحاً على «المنطلق المغلوط والنشط» للأطماع والمذاهب اللاعقلانية. وتمثل جوابه في الدعوة إلى صياغة نظرية ذات مترتبات منطقية - دلالية تنطبق على قدم المساواة على استعمالات اللغة الأدبية، كما على

استعمالاتها الأخرى (العلمية أو اليومية)، والتي تتجلى بالتالي على شكل معارضة حازمة لأي فكرة عن الشعر باعتباره مجرداً من المعايير العقلانية الحاكمة للنشر.

إمبسون واضح جداً بصدد حدود برنامج الوضعية المنطقية، مما يتمثل في قصوره عن التعامل مع الشطر الأكبر مما نعتبره (عن حقّ) تعبيرات ذات معنى وذات ادعاء مقبول بأنها تعبر عن الحقيقة بشكل مضمون لا لبس فيه. إلا أنه يرى كذلك أن هناك حاجة لتوسيع وتعميق موارد التحليل المنطقي إلى الدرجة التي تصبح فيها ملائمة لتعليل أنظمة المعنى المعقّدة التي تميز اللغة الشعرية (والتي تعامل بخفة شديدة باعتبارها «انفعالية»)، وهو يتعارض في ذلك مع ريتشارد. ويشكل تلقي كتابه لهذا المقدار الضئيل من الاهتمام من قبل المنظرين الأدبيين اللاحقين، مقياساً على كلّ من عمق أصالته، وموقفهم المشكك الذي طال أمده تجاه الوضعية المنطقية في تنوعاتها الناجزة، الاقتحامية أو الاختزالية.

في الواقع اتضح أن ذلك البرنامج (الوضعية المنطقية) يتضمن صعوبات متجذرة، حتّى بالنسبة لأكثر مؤيديها التزاماً. إذ في النهاية، وكما تجلى ذلك بسرعة، فشل مبدأ البرهنة في اكتساب معنى بحدّ ذاته، حيثُ إنَّ لا هو حقيقي تحليلياً (أي جلي ذاتياً) من خلال شكله المنطقي، ولا هو ممكن البرهنة عليه من خلال الملاحظة المباشرة أو إجراءات الاختبار التجريبي. إذ تحت ضغط الفلاسفة المتشككين مثل كواين - وخصوصاً في مقالته بعنوان «عقيدتين تجريبيتين» - تراجع برامج الوضعية إفساحاً في المجال، بمقادير متفاوتة للنظرية الشاملة (أو السياقية) في المعنى التي رفضت التمييز ما بين التحليلي والتوليفي، وتمسكت بأنّ كلّ التعابير (سواء كانت منطقية أم وقائعية) مفتوحة لإعادة تأويل جذري من قبل «ترسيمات أنطولوجية» مختلفة، وبالتالي - تبعاً لمجاز كواين الشهير - لإسباغ الحقيقة النسبية على كامل «الشبكة» أو «النسيج» الموجود للاعتقادات المسلم بحقيقتها في أي وقت من الأوقات. ويستتبع ذلك بالتالي أن الاعتقاد بالقناطير [حيوانات خرافية من الأساطير اليونانية بأذرع بشر وأقدام حصان] أو بآلهة هوميروس يتساوى أنطولوجياً مع الاعتقاد بمسلمات الهندسة الإقليدية، ويتساوى مع قواعد المنطق الأساسية، أو مع وجود منازل من القرميد في شارع آلم، طالما أن ترسيمة ما يتم تعديلها هنا وهناك (أو هي تخضع لإعادة نظر إجمالية) بطريقة تجعلها متلائمة مع تلك المعطيات. وهكذا، ولسخرية القدر، حدث أن هذه التطوّرات في الفلسفة «ما بعد التحليلية» أصبح بالإمكان دفعها (من قبل معلقين توليفيين عنيفين من مثل ريتشارد رورتي) إلى نوع من التحالف التكتيكي الفضفاض مع **علم التأويل، ما بعد الحداثة**، والتيارات ما بعد البنيوية في **النظرية الأدبية والثقافية**. وليس هناك ما يمكن أن يكون أبعد مما تصوره الوضعيون المنطقيون حين شرعوا في البداية في إقامة فلسفة علم على قدمين منهجيتين راسختين.

كريستوفر نوريس (Christopher Norris)

قراءات:

Ayer, A. J. 1936: *Language, Truth and Logic*.

------ ed. 1959: *Logical Positivism*.

Empson, William 1951: *The Structure of Complex Words*.

Parkinson, G. H. R., ed. 1968:*The Theory of Meaning*.

Quine, W. V. O. 1953a (1980): "Two Dogmas of Empiricism".

Russell, Bertrand 1956: *Logic and Knowledge*.

لفجوي، آرثر (Lovejoy, Arthur O.) (1961-1870)

فيلسوف ومؤرخ فكري. مؤلّف كتابين، هما **الثورة ضدّ الثنائية** (*The Rovolt Against Dualism*) و**سلسلة الكينونة العظمى** (*The Grat Chin of Being*)، وكان شخصية رئيسيّة في النقاشات الفلسفية الأميركية، في النصف الأوّل من القرن العشرين.

اتّسمت طفولته بموت والدته وتأثير والده البروتستانتي المتشدّد، لذا كان نموّه الفكري المبكر متمركزاً في ردّ فعل على عدم يقينيّة العواطف وعلى خبرة دينية متشدّدة تمثّلاً في التسليم بوضوح وفاعلية العقل. فشق طريقه عبر الأعراف القاسية للأكاديمية الفلسفية الأميركية ليصير، وفي نهاية المطاف «مؤرخ أفكار» هدفه إنشاء فلسفة تجعل العالم المختَبَر مفهوماً.

فبدا لبحوث لفجوي أن ثنائية الإبستيمولوجيا (المعرفة) والنفسية وحدها تسمح بتعايش عالم حسّي حقيقي وعالم فكري. وبحثه عن تبرير لفعالية الأفكار أدّى إلى وضعه كتابه المقروء على نحوٍ واسع والمتّصف بجمعه بين أنظمة المعرفة، نعني (*The Great Chain of Being*) والذي فيه تتبّع أفكار الكمال، الاستمرار والتعاقب، بدءاً من أصولها الأرسطوطالسية مروراً بالحقبة الرومانطيقية لأوائل القرن التاسع عشر. وكان المنظور الفلسفي للفجوي المعتمد على كتابته المبكرة عن خلق ما دعاه «اللاهوت العقلي» نفسياً، جوهرياً، معتمداً على أصول الدافع والسلوك الإنسانيين - رابطاً منهج بحثه بكتاب سميث (Smith) **نظرية المشاعر الأخلاقية** كمقاربة منظّمة لخلق تاريخ جديد وشامل للتطوّر الفكري الإنساني.

كما عُرف لفجوي بعمله الأساسي في إنشاء معايير وأعراف (إزاء ضرورة التبادل المفتوح للأفكار) والدفاع عنها تختص بالحرية الأكاديمية في الأكاديمية الأميركية.

قراءات:

Lovejoy, Arthur O. 1936: *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*.

------ 1960: *The Revolt Against Dualism: An Inquiry concerning the Existence of Ideas*.

------ 1961: *Reflections on Human Nature*.

Wilson, Daniel J. 1980: *Arthur O. Lovejoy and the Quest for Intelligiblity*.

جيمس ب. رايس (James P. Rice)

غورغي (غورغ) لوكاتش (Lukács, Gyorgy (Georg)) (1971 -1885)

فيلسوف وسياسي وباحث جمالي هنغاري. وُلد لوكاتش في عائلة يهودية

ثرية في بودابست، وشرع في رحلة فكرية وسياسية أفضت به، رغم الخصومات والتسويات والانعكاسات، إلى أن يصبح النجم الأسمى في كوكبة علماء الجماليات الماركسيين في القرن العشرين. وكانت أطروحة شهادة الدكتوراه التي قام بها تحت إشراف جورج سيميل (George Simmel) في برلين، في علم الاجتماع، وكان اهتمامه بماركس في البداية من منطلق علم الاجتماع. ثمّ هو بعد ذلك تنقل في دائرة من المعارف والرفاق من اختصاصات أكاديمية مختلفة كان منهم إرنست بلوخ (Ernst Bloch) وماكس فيبر (Max Weber). وإضافة إلى وقوعه تحت تأثير هذه الشخصيات، فقد كان مديناً في فكره لكيركيغارد (Kierkeguard) وهايدغر (Heidegger) وجورج سوريل (Georges Sorel) وروزا لوكسمبورغ (Rosa Luxemburg) وكَنْت (Kant)، وخاصة هيغل (Hegel). ويظهر توجهٌ عام نحو المثالية الفلسفية في أعماله الكبرى في هذه المرحلة: **الروح والشكل** (*Soul and Form*) (1911)، وتاريخ تطور الدراما الحديثة (*History of the Development of Modern Drama*) (1911)، و**نظرية الرواية** (*Theory of the Novel*) (1916). ويقدم الكتاب الأخير مقولة لوكاتش المشهورة إنَّ الرواية هي ملحمة العالم الحديث، في محاولتها إعادة تكوين، شكلياً، وحدةً (بين المجرد والملموس، والكوني العام والخاص) تنتمي أصلاً إلى عالم الملحمة إلا أنها تهشمت بعد ذلك بفعل التشكلات التاريخية المتعاقبة (Lukács, 1916 (1971a), pp. 56-69).

بعد عودته إلى بودابست في العام 1917، انضمّ لوكاتش إلى الحزب الشيوعي الهنغاري في 1918، وكان قراره هذا مستلَهَماً بدرجة كبيرة من الثورة الروسية، ولكنه كان أيضاً يمثل ذروة كراهيته للرأسمالية التي شعر بها طيلة حياته. بعد ذلك، تراجعت اهتماماته الفنية الجمالية أمام الواجبات السياسية. وشغل في العام 1919 منصب مفوض التربية في الحكومة الشيوعية التي لم تعمر طويلاً برئاسة بيلا كون (Bela Kun)، وبعد خروج هذه الحكومة من السلطة، فرّ لوكاتش إلى النمسا، ومنها سافر إلى ألمانيا ثمّ روسيا. ولقي كتابه **التاريخ والوعي الطبقي** (*History and Class Consciousness*) (1923) استقبالاً عدائياً من الحركة الشيوعية لعدة أسباب: فقد كان الكتاب يتغاضى عن مركزية العمل بالنسبة للتحليل الماركسي؛ ويقدم مفهوماً مثالياً خيالياً للممارسة الثورية؛ وفوق ذلك كلّه، كان يحاول إعادة الفكرة الكلية الهيغلية إلى موقعها السابق في صلب النظام الماركسي، راسماً خطاً سلالياً مباشراً من الجدلية (الديالكتيكية) الهيغلية إلى فكرة المادية التاريخية، خافضاً من شأن دور فورباخ (Feuerbach) واضعاً إياه في خلفية التطور الماركسي. كما عرَّف الكتاب العقيدة الماركسية الأصلية حصرياً على أنها مسألة منهجية وليست مسألة محتوى، كما قدّم حجة جدلية ضدّ إنجلز لم تكن موضع ترحيب في أوساط الحركة الشيوعية.

اعترف لوكاتش في ما بعد أنْ كتابه من بعض النواحي حاول فعلياً أن «يبرز هيغل في هيغليته» (1923 (1971b), p. xxiii). وكان الكتاب محل استنكار حماسياً خاصة من قبل بيلا كون الذي كان لوكاتش يعارض بمرارة تعصبه السياسي. إلا أن التحليل الذي يجريه الكتاب لقضية الوعي الطبقي، وخاصة

نقطة التغريب، على أنها ذات أهمية مركزية في نقد المجتمع الرأسمالي، هذا التحليل كان له أثر عميق ليس فقط في النظرية الماركسية بل أيضاً في مجالات أخرى، كما في الوجودية الفرنسية. وبمعنى من المعاني، يقف الكتاب في موقع مركزي بين كتابات لوكاتش المهمة، بوصفه التوليف النهائي لتطوره منذ 1918 وهو يؤشر إلى نقطة تحوّل باتجاه رؤيته لجدلية هيغل في ما بعد، تلك الرؤية التي كانت ذات أساس اقتصادي. وأدى نشر لوكاتش الاستراتيجي لنقده الذاتي وبحثه لينين: **دراسة في وحدة فكره** (***Lenin: A Study on the Unity of His Thought***) (1924)، وهو دراسة أقرب إلى الخطّ الفكري الماركسي الأصيل، أدى ذلك إلى تقدّمه خطوات نحو إجراء مصالحة له مع الحزب. وهو كان يعتبر هذه الاستراتيجية بمثابة «بطاقة دخول» له إلى التاريخ، حيث إنّ الشيوعية بدت وكأنها تقدّم المنتدى الفاعل الوحيد لأية مقاومة ذات معنى للفاشية التي كانت في مرحلة الصعود.

في العام 1928، وبينما كان الحزب الشيوعي الهنغاري يحضّر لعقد مؤتمره الثاني، طُلب إلى لوكاتش أن يضع مسوّدة أطروحات الحزب السياسية. وكانت الحصيلة «أطروحات بلوم» (Blum Theses) التي حضّت الحزب على العمل باتجاه الوصول إلى جمهورية مستقلة، وليس إلى جمهورية سوفياتية ما اعتُبر موقفاً رجوعياً حيث إنّ هنغاريا كانت قد دخلت التحالف بوصفها جمهورية سوفياتية في العام 1919. وعلى الرغم من نشر لوكاتش لنقده الذاتي - الأمر الذي كان قد قرّبه من المصالحة مع الحركة الشيوعية - فإن جو العداء الشرس الذي قوبلت به طروحاته أجبره على الانسحاب من السياسة في 1929. وكان هذا منطلقاً لتكريسه جهده حصرياً وتقريباً للنظرية الماركسية وللأبحاث في علم الجمال الفني. وفي 1931-1932، شغل منصباً بحثياً في معهد ماركس- إنغلز في موسكو، حيث اطّلع على كتاب ماركس **المخطوطات الاقتصادية والفلسفية للعام 1844** (*Economic and Philosophical Manuscripts of 1844*)، (Marx, 1959b (1981)) الذي شكّلت قراءته للوكاتش حالةً من الإلهام والكشف. فهو رأى في هذا النصّ تأكيداً لما كان هو يصرّ عليه، في كتاب **التاريخ** من أهمية مفهوم التغريب في النظرية الماركسية وتأكيداً للإخفاق الأساسي لذلك الكتاب في نظرته إلى التغريب على أنه حالة خاصة واحدة لما كان هيغل قد أسماه بالتشييء (Objectification) أو الإظهار (Externalization). ففي مراجعة سابقة، كان لوكاتش قد أصرّ، معارضاً لبوخارين (Bukharin) (الذي كان وقتها الرجل الثاني بعد ستالين في قيادة الحزب الشيوعي الروسي)، على أن القوى الاقتصادية هي المحدِّدات للتطور التقني، وليست النواتج عنه. كما أنّ دراسة لوكاتش عن لاسال وموزيس هيس (La Salle and Moses Hess) حملته على تقديم تعريف أكثر دقة للرابط بين الاقتصاد والجدلية، ووصلت هذه الدراسة إلى ذروتها في كتابه الضخم المعقّد **هيغل الشاب** (*The Young Hegel*) (1938) (1975). وكان من الملامح القوية المؤثرة لهذا الكتاب محاولته المبينة للتمييز بين إدماجات ماركس لهيغل وبين النسخ البورجوازية الشوهاء التي تُدخِل هيغل إما في الفكر الرومانسي أو في فكر لا عقلاني، وهذا ما رأى فيه لوكاتش مُنزلقاً نحو الفكر التبريري الاستبدادي والاستعماري (1975, pp. 3-16).

وبعد إقامة لمدّة سنتين في برلين، أُجبر لوكاتش في العام 1933 على الهرب إلى الاتحاد السوفياتي، حيث مكث حتّى 1944. وقد ولّدت دراسته للروابط بين الجدلية والاقتصاد وطبيعة الكائن الاجتماعي، ولدت محاولة لبناء علم جمال ماركسي. كما افترضت دراساته الأدبية خلال هذه الفترة دوراً مقنناً مناهضاً للستالينية مُظهراً في الوقت ذاته استمرارية سطحية مع مدرسة الواقعية الاشتراكية التي كان يروِّج لها خاصة أ. أ. جدانوف (A. A. Zhdanov) الذي كان المشرف «الأيديولوجي» الأعلى لدى ستالين. ومن ضمن هذه الدراسات نذكر كتاب **الرواية التاريخية** (*The Historical Novel*) (1937) إضافة إلى مقالات جُمعت في ما بعد تحت عناوين **غوته وعصره** (*Goethe and His Age*) (1947)، **ودراسات في الواقعية الأوروبية** (*Studies in European Realism*) (1948) **ومقالات عن توماس مان** (*Essays on Thomas Mann*) (1949). وفي هذه الأعمال يربط لوكاتش نهوض أنواع أدبية مثل الرواية التاريخية مع النمو البورجوازي للوعي التاريخي الذي هو بذاته مؤسَّس في التحوّلات الاقتصادية. وهو يرى في سير والتر سكوت (Sir Walter Scott) وبلزاك (Balzac) وتولستوي (Tolstoi) ممثلين لـ«الواقعية» كما يراها.

وفي صُلب مفهوم لوكاتش عن الواقعية نجد فكرة الكلية التي عبَّر عنها في كتاب **التاريخ**، القائمة على تصوُّر هيغل عن الكلي الملموس حيث لا يكون الكلي منفصلاً عن تجلياته وتعبيراته التفصيلية الخاصة، بل كامناً فيها. ومن هنا كانت دعوة لوكاتش إلى نظرية تتبنى فكرة الانعكاس حيث يكون الفنّ تعبيراً عن القوى التاريخية بكليتها بدلاً من أن يكون توثيقاً آلياً مرتبطاً عرضياً بالتفاصيل السطحية للعالم. وهو يرى أن بلزاك هو الواقعي الأكبر، حيث تجسد شخوصه ملامح نموذجية ملحوظة تاريخياً في نسيج فرديتهم الخاصة ذاتها. وفي ما يتعلق بالواقعية في المسرح، ينظر لوكاتش إلى شيكسبير على أنه يركِّز علاقات إنسانية نمطية حول تصادمات تاريخية «بقوة ليس لها مثيل لا قبله ولا بعده». ويمكن تلخيص نظرة لوكاتش الجمالية في هذه المرحلة بالملاحظة التي أدلى بها في العام 1931 بأنَّ تصوير الشخصية البشرية هو مسألة تطبيق الجدلية في ميدان الأدب (1980, p. 26). ويرى لوكاتش أن مجرد التمثيل التصويري الفوتوغرافي للواقع في الفنّ هو نزعة تنتمي إلى المدرسة الطبيعانية (Naturalism)، وهي نوع منحط من الفنّ ينضوي تحته الكثير من الأعمال الأدبية التي كُتبت تحت لواء الجدانوفية، كما نجد فيه كتابات الكثير من الكتاب الواقعيين الذين جاؤوا بعد بلزاك، مثل فلوبير (Flaubert) (1937 (1962) pp. 193-9).

كما رتّب لوكاتش أفكاره عن الواقعية (كما في تشكيل عسكري) في مواجهة العقيدة الحداثوية وأشكالها الأدبية، والتي يراها سليلة المدرسة الطبيعانية. ومن منظوره، فإن الصورة التي يقدمها الأدباء الحداثويون أمثال جويس (Joyce) وبيكيت (Beckett) وكافكا (Kafka) عن طبيعة الكائن البشري تمثل كائناً لا اجتماعياً، مغرَّباً، مشقَّقاً وعاجزاً حتّى المرض في العمل السياسي. ويرفض لوكاتش فكرة أن لهذه الصورة قوة في العمل في انتقاد الرأسمالية ليس لأنها لا تاريخية فحسب بل هي أيضاً تُعلي من شأن

التغريب لتضعه في مصاف ما يبدو «ظرفاً إنسانياً» (Condition Humaine) أبدياً. وكان لوكاتش، في الواقع، قد اشتبك في ثلاثينيات القرن العشرين في جدال مع برتولت بريخت الذي كانت فكرته عن «التأثير التغريبي» في المسرح في نظر لوكاتش جزءاً من الإجراءات الشكلانية. إلا أن أفكارهما عن الواقعية تداخلت وتطابقت جزئياً في بعض الفروض المهمة الحاسمة من مثل التقاط الصورة «النمطية/ النموذجية» أو «ذات المغزى تاريخياً»، وهي حقيقة كانت تنطمس في المواجهات المتبادلة بين هذين الكاتبين، والتي كانت تحرّكها ربما الاعتبارات السياسية.

بعد حرب الأعوام 1939-1945 عُيِّن لوكاتش أستاذاً لعلم الجمال والفلسفة في جامعة بودابست. وقد تضمنت أعماله حول التوليف الفلسفي الجمالي في هذه المرحلة كتاب **تدمير العقل** (*The Destruction of Reason*) (1954) وكتاب **معنى الواقعية المعاصرة** (*The Meaning of Contemporary Realism*)، الذي كُتب في العام 1956. وبعد الانتفاضة الشعبية ضدّ الشيوعية التي حصلت في تلك السنة، أصبح لوكاتش وزيراً للثقافة في التحالف الذي كان يقوده إيمري ناغي (Imre Nagy)، الذي وضعت الدبابات السوفياتية حداً لحكمه على نحو مفاجئ. ويُظهر أول هذه الأعمال انشغال لوكاتش المستمر، في سياق الفكر والأدب الألمانيين، بالصراع بين الإنسانية العقلانية واللاعقلانية البربرية. وفي كتاب **الطبيعة المخصوصة للجمالي** (*The Specific Nature of the Aesthetic*) (1962) يواجه لوكاتش المهمة الهائلة لبناء علم جمال ماركسي، وهو مشروع يتضمن العناصر التالية:

(1) النظر إلى الجمالي سياقياً على أنه إحدى طرق تمثيل الواقع من بين أشياء أخرى وتفصيل الملامح المخصوصة للطريقة الجمالية في تعبيرها عن الموضوعية مرتبطة بخصوصية الظروف والتكوينية الذاتية.

(2) تفهُّم الفنّ على أنه شكل آخر من أشكال صناعة البشر لأنفسهم من خلال عملهم؛ التعبير عن منهجية جدلية وتاريخية حقيقية إضافة إلى الطبيعة التاريخية للواقع الموضوعي ذاته.

(3) التشديد على الروابط بين الماركسية والتقاليد الفكرية الأخرى (ويتكئ لوكاتش على فكرة المحاكاة الأرسطية كما على أفكار مستقاة من غوته وليسينغ (Lessing) وآخرين).

(4) إيضاح التضاد بين الجماليات المثالية والجماليات المادية إضافة إلى العلاقات التاريخية والعقدية بين مفهومَي الكُمون والتجاوز/ التسامي.

في العام 1971، أصدر لوكاتش كتاب **نحو أنطولوجيا (علم طبائع) للكائن الاجتماعي** (*Towards an Ontology of Social Being*) وخطط لإجراء دراسة في علم الأخلاق (Ethics)، وكان هذا المشروع لا يزال في مراحله الأولية عند وفاته. إن أية وحدة يمكن أن تُزعم لعمل لوكاتش ككل تقوم على المواظبة في العودة إلى هيغل وعلى جهده المستديم لتفهم وإيضاح ماركس والتقليد الماركسي من خلال السبل المنهجية المنطقية والتاريخية التي تفتحها الجدلية الديالكتيكية الهيغلية. وقد كان

لأفكاره، وخاصة تحليلاته لأفكار التغريب والوعي الطبقي والطبيعة الجدلية الماركسية، أصداء بعيدة المدى بالنسبة لأولئك الذين كانوا يعارضون التوجّه الهيغلي في عمله كما بالنسبة لأولئك الذين طوروها. ويمكن المحاججة في أنه الفيلسوف الأعمق الذي أنتجته الماركسية.

انظر أيضاً المدخل: Marxism and Marxist Criticism.

قراءات:

Gluck, M. 1985: *Georg Lukács and his Generation.*

Goldmann, L. 1977: *Lukács and Heidegger: Towards a New Philosophy.*

Jameson, F. 1971 (1974): *Marxism and Form.*

Kadarkay, A. 1991: *Georg Lukács: Life, Throught, and Politics.*

Lukács, G. 1916 (1971a): *The Theory of the Novel.*

------- 1923 (1971b): *History and Class Consciousness.*

------ 1937, 1962 (1983): *The Historical Novel.*

----- 1975: *The Young Hegel.*

------ 1980: *Essays on Realism.*

Rockmore, T. 1992: *Irrationalism: Lukács and the Marxist Views of Reason.*

ليوتار، جان فرانسوا (Lyotard, Jean-François) (1925-)

حصلت المعرفة الواسعة الأولى بجان فرانسوا ليوتار (1925-?) والنقاش حوله في العالم الناطق باللغة الإنجليزية عند طبع الترجمة الإنجليزية لكتابه: **حالة ما بعد الحداثة** (*The Postmodern Condition*) في العام 1984، والواقع أنه ظلّ ذا تأثير كبير كمحلل ومكافح عن ما بعد الحداثة. ولصالحه أيضاً، هناك مجموعة من الكتابات الكثيرة القيمة، والفلسفية، والسياسية والجمالية التي بدأت تتوسع، الآن، المعرفة بها وبفهمها. ومنذ العام 1954 حتى العام 1964 كان ذا علاقة بالمجموعة الماركسية، وجماعة الاشتراكية أو البربرية، وهي جماعة ذات تبعية غير قوية بالعمال، والمقاتلين، والمفكرين، وعمل بنشاط لدعم العصيان المسلّح الثوري في الجزائر، كما انتقد ردّ الفعل العسكري الفرنسي. وخلال ستينيات القرن الماضي (1960s) صار شخصية قيادية في المحاولات التي جرت لتغيير المؤسسة التي عمل فيها كمدرس للفلسفة، نعني، جامعة باريس في نانتير (Nanterre)، وفي أحداث أيار/ مايو 1968 المشهورة التي نجمت عنها. ويمكن رؤية شكّ ليوتار بالمعرفة المؤسساتية والسيطرة البيروقراطية على الفكر في شجبه، في الوقت الذي كان فيه «إخضاع محتويات» الثقافة والعلاقة التعليمية محتوماً، لمقولات الرأسمال الفاعلة والوحيدة، نعني: الإنتاج والاستهلاك» (Lyotard, 1993, p. 48). ومثله مثل العديد من المفكرين الفرنسيين الذين اشتركوا في ثورة العام 1968 تحوّل ليوتار، بعد هزيمتها الكارثية تحوّلاً أكيداً،

عن المؤسسات السياسية ذاتها، وبخاصة تلك التي لها صلة بالحزب الشيوعي وماركسية الدولة البيروقراطية.

في مقالة كتبها في العام 1989 يؤول ليوتار مبادئ جماعة الاشتراكية أو البربرية بمفردات تنبئ بانشغالاته في عمله التي أدت إلى ابتعاده عن الجماعة، قال: «كانت الفكرة الموجهة (الجماعة) الاشتراكية أو البربرية، في نهاية المطاف... الفكرة التي تفيد وجود شيء داخل النظام يعجز عن التعامل معه... شيء عنيد ومخبوء ويظل مقيماً في القلب الخفي لكلّ شيء يتلاءم مع النظام، شيء لا يخفف في جعل الأشياء تحدث داخله» (Lyotard, 1993, pp. 166-167).

كان الكثير من كتابات ليوتار معنياً بتعريف طبيعة مثل تلك «الحوادث» الصامتة، غير المنظمة والقوية الفعالة داخل الأنظمة الفلسفية والسياسية الرسمية. وما يصف المسألة بمصطلحاته الفلسفية الحديثة، إنها مسألة إيجاد طرق معرفة واحترام «هل حدث- ومع ذلك... ذلك الشيء الذي شكّل الحادث، حتّى قبل أن يدلّ عليه» (Van Reijen and Veerman, 1988, p. 301).

فكتابه (*Discours, Figure*) الذي ظهر في العام 1971 (ولم يترجم)، وكتاب: **الاقتصاد الليبيدي**[25] (1974، وترجم في 1993) اعتمدا على التحليل النفسي لصياغة سياسة جذرية تتركز على الشدة الحركية للدوافع وعلى النبض الجسدي، وليس على أشكال التنظيم الصوري وقنوات تلك الشدة، مثلاً، عن طريق اللغة التي دعاها فرويد العمليات الثانوية. فكتاب: *Discours, Figure* يميز عالم «الشكل» أو العملية النفسية الأولية عن عالم «الخطاب»، أو العملية الثانوية الذي يتوسط ويحتوي القوة الهائجة التي للشكل. وما أظهرت الكتابات المعاصرة لكلّ من جيل دولوز، وفيلكس غاتاري (Félix Guattari)، وجوليا كريستيفا (Julia Kristeva)، فإنّ قوة الجمالي وتجربته مركزيان في سياسة الشدة عند ليوتار.

أواخر سبعينيّات القرن الماضي (1970s) وأوائل ثمانينياته (1980s) تحرّر ليوتار من وهم العالمية الوقحة للماركسية الصورية. وفي ذات الوقت بدأ يظهر في كتاباته اهتمام بمسائل الأخلاق، والعدالة، والمشروعية التي لم تكن واضحة في كتاباته، في السبعينيّات (1970s)، التي كانت متطرفة ومتفجرة وفاعلة في يساريتها.

مثلاً، يظهر ذلك الاهتمام في كتابه **حالة ما بعد الحداثة** (1979، وترجمته في 1984). فذلك الكتاب يحاول البرهان على أن الحقبة الزمنية الحديثة منذ أواخر القرن الثامن عشر، كانت محكومة من قوة بعض «القصص» الكلية، في الفلسفة وفي السياسة، وأبرزها القصة الهيغلية التي تروي انعتاق الروح الواعية ذاتياً، عبر التاريخ، وبها ترتبط القصة الماركسية التي تتحدث عن الانعتاق السياسي التقدّمي الكلي. يناقش ليوتار قائلاً، إن القوة التي تمارسها مثل هذه القصص لاستيعاب أو لاستبعاد جميع الهويات الأخرى، والتواريخ والزمنيات الأخرى، هي قوة استبدادية، وتؤدي إلى أحداث مروعة

(٢٥) Libidinal تعني ذا علاقة بالليبدو (libido) أي الطاقة الانفعالية أو النفسية المستمدة من الدوافع البيولوجية الأولية ذات الهدف (المترجم).

لا تزحم مثل المحرقة (Holocaust). فحالة ما بعد الحداثة تمثل أحد «الشكوك» لما بعد القصصية (metanarratives) فبدلاً من «نحن» المهيمنة والمشرعنة ذاتياً، «نحن» الإنسانية الشاملة التي تفترضها مثل تلك لما بعد القصصية، يتخيل ليوتار، بتفاؤل، عالماً مؤلّفاً من مجموعات صغيرة وعديدة، ليس لأي منها حقّ إخضاع المجموعات الأخرى. وكانت الفكرة المركزية في هذا التحليل فكرة «الألعاب اللغوية» التي استعارها ليوتار من كتابات فتغنشتاين (Wittgenstein) الأخيرة. ويمكن تعريف اللعبة اللغوية بالقول، إنها شكل من أشكال العمل الرمزي المشترك يؤلّفه كلّ فعل من أفعال الاتصال. وتشتمل الألعاب اللغوية أعمالاً من قبيل الوصف، والوعد، والنصح والحضّ. وفي كتابه الأخير **الفرق** (*The Different*) (1984، ترجم في 1988)، يوسع ليوتار تحليله.

والقيمة المركزية لهذا الكتاب، كالقيمة المركزية لكتاب: **مجرد لعب** *Just Gam-ing*) (ترجم في Lyotard and Théhaud, 1979-1985) الذي هو عبارة عن سلسلة من الأبحاث المتعلّقة بطبيعة العدالة، قراءتها تشبه إعداداً غير رسمي لكتاب: **الفرق**، هو الشعور بالظلم الأساسي الذي يقع عندما تخضع إحدى الألعاب اللغوية للعبة أخرى أو تؤول على ضوئها. وقد رأى ليوتار أن العدالة تكون في بقاء الانتباه لشروط «الفرق» أو عدم إمكانية المقارنة وإحالتها المطلقة التي تحصل بين أشكال الكلام أو الألعاب اللغوية التي تتنازع من غير وجود لعبة لغوية ثالثة تتوسطها. إنّه دور الفنّ، قبل أي شيء، وبخاصة الفنّ ما بعد الحداثي الذي عزّزه ليوتار منذ أواخر السبعينيّات (1970s) ليحافظ على استحالة مقارنة اللغات والشهادة على تحققها، والمحافظة على تعددية أشكال الوجود. ويقع في مركز الاهتمام بمسؤولية الفنّ الأخلاقية قراءة ليوتار لفلسفة السامي عند إيمانويل كنت في كتاب: **نقد الحكم** (1790، ترجم في 1952). فقد وصف كنت تجربة السامي بأنها شعور مشوش بالإخفاق في المطابقة بين تجربة أو فكرة والبنى التصوراتية المتاحة لنا لفهمها. أما، بالنسبة لليوتار، فإنّ مبدأ السامي ليس في الكبر الذي لا يمكن تصوره كما كانت الحال في الفلسفة الجمالية الرومانسية، بل هو تفقيد العلاقات الإنسانية والحوادث التي يمكن الإحاطة بها (ترجم في 1994، Lyotard 1991). فكان القصد من تأسيس ليوتار لفن ما بعد حداثي خاص بالسامي هو المحافظة على ذلك التمثيل، المتناقض ظاهرياً، لحقيقة عدم إمكانية التمثيل. في أحدث كتبه، وهو عبارة عن مجموعة من المقالات بعنوان: **اللاإنساني** (*The Unhuman*) (1988، وترجم في 1991). عاد ليوتار إلى التركيز على بعض تلك المسائل بمفردات التجربة المحولة، تجربة الزمن في العالم الما بعد الحداثي مدافعاً عن فن وفلسفة يقاومان الرغبة في الهيمنة المطلقة للزمن، مشادة على النسيان العنيف للنقص المحتوم في الوجود أو في عدم ثباته الذي يخلقه الوجود الزمني.

قراءات:

Benjamin, Andrew, ed. 1989: *The Lyotard Reader*.

Lyotard, Jean-François 1971: *Discours, Figure*.

------- 1974 (1993): *Libidinal Economy*.

Reflections on Time.

------- 1991 (1994): *Lessons on the Analytic of the Sublime: Kant's Critique of Judgement Sections 23-29.*

------ 1993: *Political Writings.*

-------- and Thébaud, Jean-Loup 1979 (1985): *Just Gaming.*

-------- 1979 (1984): *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge.*

-------- 1984 (1988): *The Differend: Phrases in Dipute.*

-------- 1986 (1993): *The Postmodern Explained to Children: Correspondence,* 1982-1985.

------ 1988 (1991): *The Inhuman:*

